MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80159-23

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

LEONHARDT, KURT

TITLE:

SELBSTERHALTUNGSTRIEB ALS GRUNDLAGE ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1907

Master Negative #
91-80159-23

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
FZ8
v.2

Leonhardt, Kurt, 1880-
Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik bei Spinoza. Leipzig, Buchdruckerei von H. John, 1907.
58 p. 27cm.

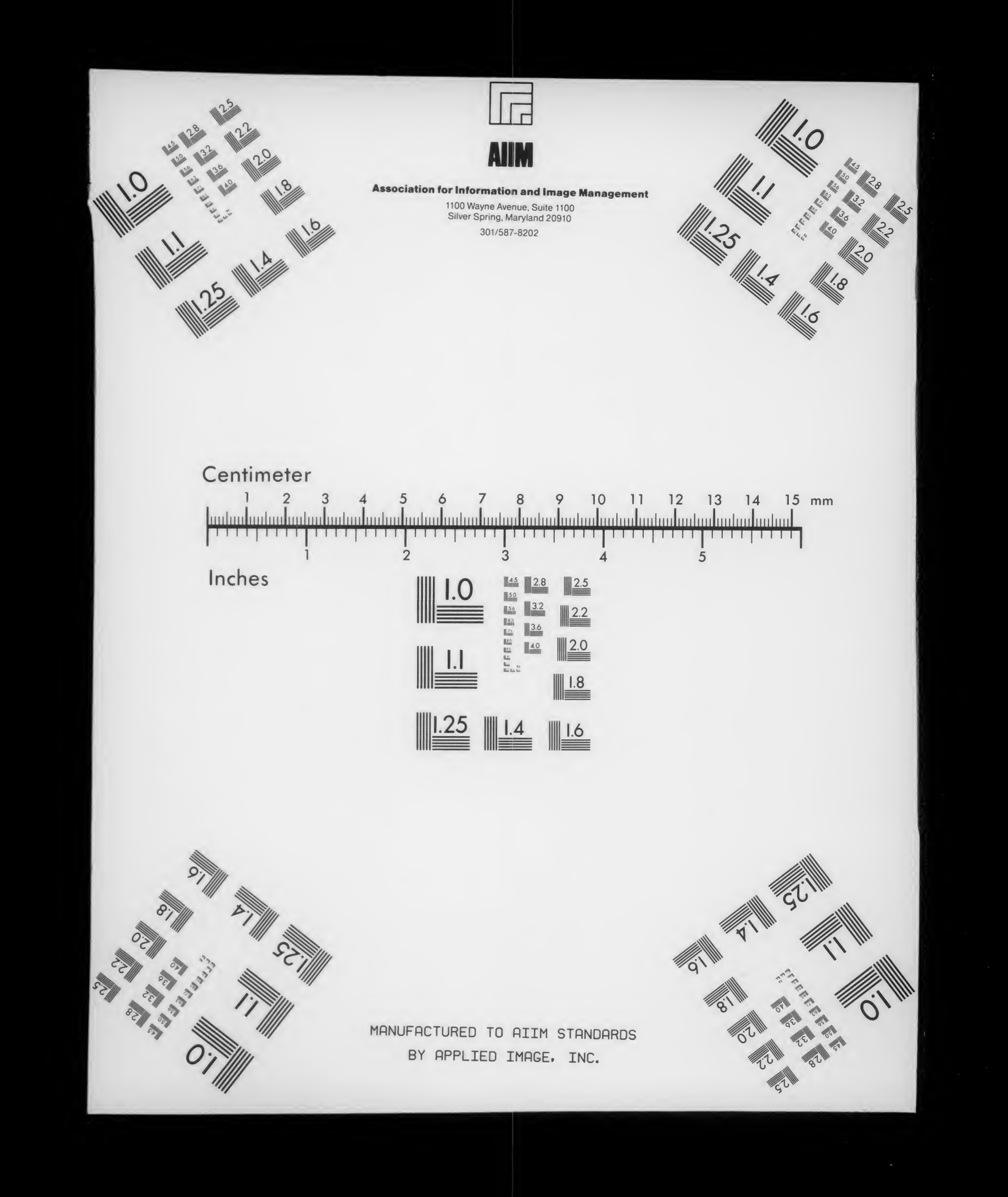
Thesis, Leipzig.
Bibliography: p. [5]
Volume of pamphlets.

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/14 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Spinoza Ethics
770.11
143 sf-4
F281

Der Selbsterhaltungstrieb
als Grundlage für die Ethik bei Spinoza.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

vorgelegt von

Kurt Leonhardt

aus **Döbeln.**

Leipzig.
Buchdruckerei von Heinrich John, Halle a. S.
1907.

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Heinze und Volkelt.

Leipzig, den 8. Januar 1907.

Der Procancellar

Des Coudres.

Seinem lieben Vater

in Dankbarkeit gewidmet.

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Heinze und Volkelt.

Leipzig, den 8. Januar 1907.

Der Procancellar

Des Coudres.

Seinem lieben Vater

in Dankbarkeit gewidmet.

Literatur.

Kuno Fischer:	Geschichte d. n. Philosophie. Spinoza.
Camerer:	Die Lehre Spinozas.
Volket:	Pantheismus und Individualismus im System Spinozas.
Paulinus:	Die Sittenlehre Geulinx', beurteilt in ihrem Verhältnis zur Sittenlehre Spinozas.
Spinoza:	Ethik. (Stern.)
Spinoza:	Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes.
Spinoza:	Politischer Tractat.
Spinoza:	Theol.-pol. Tractat.

Inhalt.

Seite

I. Einleitung 7
II. Metaphysische Grundlage 12
III. Der Mensch 16
IV. Die Affekte. Leiden und Tätigkeit 25
V. Tugendbegriff — Selbsterhaltung 30
VI. Sittliches Verhalten des Menschen zum Mitmenschen 39
VII. Staatslehre 46
VIII. Die sittliche Macht des Einzelmenschen 50
IX. Schluss 55

I.

Einleitung.

Die Aufgabe der Ethik oder praktischen Philosophie ist es, eine Antwort zu finden auf die Frage: wie sollen wir handeln? Bereits im Altertum glaubte man die menschlichen Pflichten bestimmen zu können, wenn es gelang, die Natur des Menschen zu erkennen und sein Wesen zu definieren. Und nicht losgelöst von allem übrigen Seienden haben idealistische Denker das Wesen des Menschen zu bestimmen gesucht, sondern aus der höchsten Idee, die im Ganzen der Welt sich zu realisieren scheint, haben sie die Stelle abgeleitet, die im Zusammenhang der Welt dem Menschen zukommt. Von diesem Gesichtspunkte aus versuchte bereits Plato das Wesen des Menschen zu bestimmen, d. h. sowohl in seinem Verhältnis zu Gott, wie in dem der Menschen untereinander. Er ist der grösste Ethiker des Altertums, aber seine Auffassung war erst möglich, nachdem sich in der Philosophie das Bestreben geltend gemacht hatte, an Stelle der mythologischen Weltauffassung eine Erklärung treten zu lassen, die sich auf logische Basis gründete. Und wenn auch die ethischen Resultate Platos erlangt sind auf rein dialektischem Wege und durch transzendente Spekulation, so ist seine Lehre doch massgebend geblieben bis zu der Zeit, da die Naturwissenschaft zu leben begann, d. h. bis zu einem Zeitalter, das mit enormer Fruchtbarkeit neuen philosophischen Ideen ihr Dasein schenkte. Nicht mehr allein auf rein dialektischem Wege wurde jetzt versucht zur Erklärung alles Seienden und Daseienden zu gelangen, sondern naturwissenschaftlich wollte man das All erforschen, durchaus erfahrungsmässig suchte man die Erscheinungen zu erklären.

Jedoch die zunächst fraglos gewaltigen Erfolge, die jene neue Wissenschaft aufzuweisen hatte, bewirkten keineswegs, dass

nunmehr aller jenen dialektischen Philosophie der Laufpass gegeben wurde. Im Gegenteil! Ein Zeitalter, das seiner ganzen Natur, seinem Fühlen und Denken nach stark zum Mystischen neigte, fand in jenen Erfolgen wissenschaftlichen Forschens vorzügliche Mittel zum Ausbau des niemals aufgegebenen philosophischen Dogmas.

Als Vater der neueren Philosophie kann man Descartes bezeichnen, indem er vom Standpunkt völliger Voraussetzungslosigkeit aus ein neues philosophisches Prinzip aufzustellen und aus diesem die Hauptsätze seines Systems abzuleiten versuchte. An Allem zweifelnd, war ihm doch das eigne Ich durch das Selbstbewusstsein gewiss, im Ich aber die Idee einer unendlichen Substanz, d. h. Gottes, als eine angeborene gegeben. Aus dieser Idee leitete Descartes die Prinzipien der Naturphilosophie ab, indem er ausser jener prima substantia zu einer doppelten Gattung von Substanzen im weiteren Sinne des Wortes gelangte. Von diesen sollte die eine die Ausdehnung, die andere die Geistestätigkeit als eigentliche Wesenheit besitzen, beide in ihrer Art unendlich sein und nur ihren Ursprung der prima substantia, die causa sui ist, verdanken.

Soweit war Descartes gegangen und hatte sich mit seiner Auffassung zum Vorgänger einer neuen Zeit gemacht. Doch so gewaltig und folgeschwer auch seine neuen Ideen in metaphysisch-naturwissenschaftlicher Beziehung waren, so hatte doch infolge der Entgegensetzung von Denken und Ausdehnung eine Zahl von Fragen keine Antwort finden können. Es hatte erstens der Begriff der Substanz keine feste Bestimmung erhalten, ferner war die Beziehung zwischen der Erscheinungswelt und dem göttlichen Wirken unerklärt geblieben und schliesslich war vor allen Dingen vollkommen unbeantwortet, wie in der Welt der Erscheinungen eine Wechselwirkung zwischen Ausgedehntem und dem geistig Tätigen möglich sei. Da war es denn Descartes' Nachfolger, der bei der Prüfung der Ansichten seines Vorgängers seinen Blick hauptsächlich auf das Ungenügende in dem Begriff der Substanz wandte. Dieser ontologische Grundbegriff und seine Definition wurden das eigentliche Fundament aller Demonstrationen Spinozas, und hierauf gründete er ein Gebäude theologischer und ethischer Lehrbegriffe, welches er Ethik nannte. Die Eigen-

tümlichkeit des Gedankens, mit dem er über Descartes hinausging, beruht auf der Annahme, dass die Vielheit der abhängigen Dinge nichts anderes sei als die notwendige Selbstdarstellung und unerlässliche Ausdrucksweise der Einheit des selbständigen Seins. Descartes selbst hat den Weg gebahnt für diesen Schritt, er hat angedeutet, was Sp. mit strengster Konsequenz durchgeführt hat. Kühn sich hinwegsetzend über alle widerstreitenden und hemmenden Gründe a posteriori, vereinigte dieser zu einem Ganzen, was seinem Wesen nach grundverschieden war.

Wie einst Plato sein ganzes System aufgebaut hatte, um durch dasselbe jenem Drang in seinem Inneren Genugtuung und Befriedigung zu verschaffen, der von kalter Wissenschaft um ihrer selbst willen so weit entfernt ist, so schuf sich auch Sp. eine Philosophie, um der immer wachen Frage seines Herzens nach dem Höchsten, nach dem wirklich und wahren Guten eine Antwort zu schaffen. Diese eine Frage durchzieht von Anfang bis Ende seine Ethik, und die ganze Lebensauffassung und Welterklärung Sp.'s gipfelt in höchster religiöser Sittlichkeit. Und so mathematisch kalt auch die Worte und die ganze Form seines Hauptwerkes erscheinen mag, so gehört doch Sp. nimmermehr zu den kalten Weltklärern, sondern er ist einer von jenen Männern, deren mystische Natur alles zu deuten sucht als Ausfluss eines absoluten Wesens. Dies muss man als den Gedanken auffassen, der Sp.'s Ethik überhaupt veranlasst hat und ihr von Anfang an zu Grunde liegt. Klar und deutlich spricht er dies ja aus zu Beginn seiner „Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes", wo er sagt: „Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, dass alles, was das gemeine Leben gewöhnlich bietet, eitel und unverlässlich ist, und nachdem ich sah, dass alles, wovon und was ich fürchtete, Gutes und Schlechtes nur insofern in sich enthielt, als mein Gemüt davon bewegt war, beschloss ich endlich nachzuforschen, ob es etwas geben mag, das ein wahres Gut wäre, dessen man teilhaftig werden, und von dem allein, alles übrige beiseite gesetzt, das Gemüt bewegt werden könnte; vielleicht gar etwas, durch welches, sobald ich es gefunden und erworben, ich mich einer beständigen und innigen Seelenheiterkeit erfreuen könnte."

Von Descartes ausgehend, hatte Sp. sein Hauptaugenmerk

auf die Erforschung des Wesens der Substanz gerichtet, und diese wurde ihm je länger je mehr der Inbegriff alles Existirenden und das Objekt aller seiner mystisch-dogmatischen Spekulationen.

Die Substanz ist das allervollkommenste, nur durch und aus sich selbst existirende Wesen. Nichts kann ausser Gott sein, weil Gott in jeder Beziehung unendlich ist, vielmehr ist alles Daseiende nur eine Erscheinungsweise in Gott. Den Dualismus, den bei Descartes die beiden Substanzen ins System gebracht hatten, hat Sp. beseitigt, indem bei ihm Denken und Ausdehnung nicht mehr den Wert selbständiger Substanzen beibehielten, sondern zu Attributen der einen Substanz herabgedrückt wurden.

Wir finden in Sp. einen konsequenten Vertreter des Monismus. Bereits die Eleaten hatten den Standpunkt inne gehabt, dass alles Seiende ein einziges sein müsse, ein ἓν καὶ πᾶν. Aber die Erscheinungswelt hatten sie mit diesem Absoluten nicht in Verbindung bringen können, und ihre Schule endete aus diesem Grunde im Skeptizismus. — Und ist es auch einer der Punkte im System Sp.'s, der metaphysisch keine Aufklärung findet, so verhält es sich in ethischer Beziehung damit durchaus anders, da Sp. gerade in dem Verhältnis der Erscheinungswelt zum Absoluten den Unterschied von gut und böse, den Kernpunkt aller Moral fand.

Wenn Sp. das Hauptwerk, in dem er seine Weltauffassung und Lebensanschauung niedergelegt hat, als Ethik bezeichnet, so weist dies schon darauf hin, dass der Philosoph den Menschen als solchen in den Mittelpunkt seiner Betrachtung stellen will. Allerdings ist der Mensch nicht der Ausgangspunkt seiner Erörterungen, sondern es ist das Ziel Sp.'s, in deduktiver Weise, d. h. vom Höchsten, vom Letzten alles Seienden ausgehend, schliesslich beim Menschen anzukommen. Warum Spinoza hierzu die deduktive Methode wählte, ergibt sich aus seiner Meinung über die Natur des menschlichen Erkennens. Durchaus der Ansicht Descartes entsprechend, ist er der Meinung, dass die Idee des vollkommensten Wesens dem menschlichen Geiste ursprünglich angehöre. Deshalb erachtet er als notwendig und möglich, dass durch die folgerechte apriorische Entwicklung des Inhalts dieser höchsten Idee das ganze System der philosophischen Wahrheiten

zu Stande gebracht werde. Die Substanz ist gleichsam das ethische Direktiv, unter allem Irdischen aber ist das eigne Selbst dem Philosophen das Höchste, und die Erkenntnis seines Wesens und seiner Existenz die letzte aller Aufgaben. Hatte er diese Erkenntnis einmal gewonnen, dann hatte er dem höchsten Streben, das in ihm liegt, Genüge getan, nämlich dem Selbsterhaltungstrieb. Dieser Selbsterhaltungstrieb ist unseres Erachtens in der spinozist. Ethik von allerhöchster Bedeutung, und wir werden im folgenden unsere Ansicht über diesen Punkt darzulegen versuchen. Zweifellos ist die Ethik Sp.'s reich an inneren Widersprüchen, und die Versuche einer Deutung des sittlichen Grundproblems sind zahlreiche. Eine Lösung, die Anspruch auf unbedingte Richtigkeit machen könnte, ist unseres Wissens noch nicht gefunden, und es soll auch die folgende Arbeit nur eine Ansicht darlegen, die ein Versuch einer Deutung sein will. Abschnitt V unserer Abhandlung (Tugendbegriff — Selbsterhaltung) gibt in der Hauptsache die Ansicht wieder, die wir vertreten, ohne etwas anderes als durchaus nur eine Hypothese sein zu wollen. — In der Erhaltung des eignen Selbst für das All liegt ihrgemäss das Gesetz, das der sittliche Modus zu beachten hat. Der Mensch ist tugendhaft, wenn er auf dem Wege der Erforschung sowohl des Absoluten wie des eignen Ichs zu der Erkenntnis kommt, dass seine höchste Bestimmung die ist, in das Absolute aufzugehen, sich für dieses allein zu erhalten. Der Mensch ermangelt dagegen der Tugend, wenn ihm diese Erkenntnis fehlt. Dann kennt er sein Verhältnis zum Absoluten nicht, und sein eignes Ich und die Erhaltung desselben nur um seiner selbst willen ist ihm das Direktiv seines Handelns. Dadurch aber wird er zum Egoisten und damit unsittlich.

Hier muss zunächst, ehe wir auf das ethische Problem eingehen, eine kurze Analyse des metaphysischen Standpunktes Sp.'s gegeben werden, der für die Ethik die Grundlage bildet und somit charakterisiert werden muss.

II.

Metaphysische Grundlage.

In der „Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes“ heist es: „Es ist nämlich dieses Wesen (Gott oder die Substanz) einzig, unendlich, d. h. es ist alles Sein und ausser ihm gibt es kein Sein“ (S. 44), und der Beweis für diesen Satz lautet: „Denn würde ein solches Wesen nicht existieren, so könnte es auch der Geist nicht denken, denn er könnte sonst mehr erkennen, als die Natur leisten kann, was sich als falsch erweist.“ Von dieser Definition des göttlichen Wesens, als der alles in sich fassenden Substanz, geht Sp., wie wir bereits in der Einleitung gesehen, aus, um auf deduktivem Wege zu den Ergebnissen seiner philosophischen Spekulationen zu gelangen. Dass die Substanz existiert und zwar auf unendliche Weise, als ein ens absolute infinitum, das macht ihr eigentliches Wesen aus. Dies drückt Eth. I, 7 aus: „Zur Natur der Substanz gehört es, dass sie existiert“ — und I, 20: „Die Existenz Gottes und sein Wesen sind ein und dasselbe.“ — Betrachten wir diese beiden Sätze im Zusammenhang mit der Behauptung Sp.'s, dass die Substanz Ursache ihrer selbst, causa sui ist, so werden wir bereits hier Momente finden, die für die Ethik von bedeutender Wichtigkeit sind.

Die Existenz gehört zum Wesen der Substanz und zwar, wie leicht ersichtlich, ewige Existenz. Hieraus folgt wiederum, dass die Substanz unwandelbar ist, denn jeder Wandel würde eine Veränderung ihres Wesens bedeuten. „Causa sui“ bedeutet nicht „eigne Ursache des Entstehens“, ein ewig sich Hervorgebrachthaben, denn die Substanz ist nie geschaffen. Vielmehr soll diese Bezeichnung einerseits ein Ausdruck sein für die kausale Unabhängigkeit des Absoluten, andrerseits aber auch ein solches für das ewig unvergängliche seiner Existenz. Denn nicht nur das macht das Wesen der Substanz aus, dass sie nie geschaffen ist, sondern in gleichem Grade auch die Tatsache, dass sie nie vergeht. Sie erhält sich ewig in ihrer Existenz und ist somit der Ausdruck der ewig waltenden Selbsterhaltung. Jede reale Änderung der Substanz, also auch jede Entwicklung, bedeutet eine Inkonsequenz, in ihr ruht alles Böse und Sündhafte.

Erst die späteren Ausführungen können hierzu die nötigen Erklärungen geben.

Dies sind die zunächst für unsere Zwecke wichtigen Züge des spinozist. Gottesbegriffes. Wie aber verhält sich zu ihm die Erscheinungswelt?

Wie bereits früher erwähnt, sind Denken und Ausdehnung zwei Attribute (im Gegensatz zu Descartes), und zwar zwei der unendlich vielen Attribute der Substanz, die ihr Wesen ausmachen. Unendlich gross muss die Zahl der Attribute sein, weil nur dadurch die Substanz die Wesenheit des absolut Vollkommenen und in jeder Beziehung Unbegrenzten erhält, weil sie nur dadurch zur absoluten Existenz wird. Dem Menschen als einem endlichen Wesen sind nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung erfassbar, nur der Konnex dieser beiden ergibt die dem Menschen gegenübertretenden Erscheinungen. In ihnen oder den Modis, wie sie Sp. nennt, tritt die Substanz gleichsam aus sich selbst heraus, sie sind die Zeichen des sich selbst offenbarenden Gottes, und mit Notwendigkeit müssen sie wieder in unendlicher Zahl aus ihm folgen. Gott ist somit die letzte Ursache eines jeden Modus, und jeder Modus hat Anteil an allen Attributen, die Gottes Wesen ausmachen. Denn das ist das oberste Grundgesetz Sp.'s, dass trotz der Vielheit alles Daseienden die Einheit des zu Grunde liegenden Seienden gewahrt bleibt. Nicht jedes der beiden uns erkennbaren Attribute (denn diesen beiden allein kann Sp.'s Aufmerksamkeit gelten!), also Denken und Ausdehnung schliessen unabhängig von einander Modi in sich, sondern jeder Modus hat an beiden dieser Attribute ganz gleichen Anteil: „Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum“ (Eth. II, 7). Hiermit ist einer der Hauptsätze der Metaphysik ausgesprochen, in ihm liegt der monistische Standpunkt des Philosophen begründet, wenngleich auch durch diesen Satz mancherlei Schwierigkeiten für das System entstehen, die den Erfahrungen der Wissenschaft widerstreiten.

Wir hatten also gesehen, dass alles Daseiende in Gott existiert, ewig in ihm enthalten ist und sich in ihm erhalten muss gemäss der Wesenheit Gottes. Es ist aber durchaus unzulässig, die Attribute, wie dies zu tun versucht worden ist, als nur vom menschlichen Verstand an die Substanz herangebracht

aufzufassen. Man stützt sich bei dieser Deutung namentlich auf den ersten Satz des Beweises zu Eth. I, 10: „Denn ein Attribut ist das, was der Verstand an der Substanz als zu ihrem Wesen gehörig erkennt". Wäre jene Deutung richtig, so müsste dann mindestens das erkennende Denken der Substanz inhärieren, dessen Erscheinungsform eben jener genannte Verstand wäre, der die Attribute an die Substanz heranbringt. Denn einen anderen Ursprung kann er nicht haben, da ja ausser der Substanz nichts existiert. Das Denken machte dann das Wesen der Substanz aus, und Sp. stände vor uns als reiner Idealist oder Spiritualist. Diese Deutung ist natürlich der Auffassung des Philosophen durchaus widersprechend, aber sie liegt nahe, ja man kann sie vielleicht als eine Konsequenz aus dem System selbst bezeichnen.

Jedoch im Sinne Sp.'s müssen wir die Attribute durchaus als etwas Wirkliches betrachten. Und hat unser Philosoph metaphysisch ihren inneren Zusammenhang mit der Substanz auch nicht begreiflich machen können, so hat er doch auf der anderen Seite ethisch den Zusammenhang zwischen Substanz und Modi durchaus begründet, wie zu zeigen versucht werden wird.

Gott ist, durch das Attribut der Ausdehnung ausgedrückt, eine Welt von Körpern, durch das Attribut des Denkens ausgedrückt, eine Welt von Ideen: er ist natura naturata. Gott ist also Ursache, d. h. „omnium rerum causa immanens, non vero transiens" (Eth. I, 18) sowohl, wie auch Wirkung, sowohl natura naturans, wie natura naturata. Die Allheit aller Geschöpfe ist das Wesen des Schöpfers, dies ist der Grundgedanke des ganzen Systems. Nicht die Entwicklung ist in der Lehre Sp.'s das Hauptmoment, sondern an ihre Stelle tritt, da sie eben infolge der absoluten Vollkommenheit ausgeschlossen ist, die Erhaltung, der Selbsterhaltungstrieb als oberstes Gesetz. „Jedes Ding strebt, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren" (Eth. III, 6). Dieses Grundgesetz gilt für alles, was ist, d. h. für alle Modi, für jedes Gebilde in der Erscheinungswelt. Und in diesem Streben offenbart sich nichts anderes als sein Wesen: „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst" (Eth. III, 7). Was ist nun aber das Sein jedes Dinges? In der Beantwortung

dieser Frage liegt ein neues Moment für das richtige Verständnis der spinozistischen Ethik.

Jeder Modus ist eine Erscheinungsform des Absoluten. In diesem Sinne oder wie Sp. sich ausdrückt: sub specie aeternitatis betrachtet, kommt jedem Modus oder jedem Ding das Prädikat der Ewigkeit zu. Denn würde auch nur ein einziger Modus jemals seine ewige Existenz verlieren, so würde die Substanz damit, wie aus dem früher Gesagten deutlich hervorgeht, sofort ihrer Absolutheit verlustig gehen, was aber für sie als causa sui schlechthin unmöglich ist.

Doch die Erscheinungswelt zeigt als eines ihrer wesentlichsten Merkmale die Endlichkeit, sie ist vorhanden, und mit ihr musste sich Sp. auf jeden Fall abfinden. Wie er dies getan hat, ist charakteristisch für sein ganzes System, besonders aber für seine ethischen Anschauungen, die auf dem Verhältnis zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Ewigkeit und Vergänglichkeit basieren. Wir wollen hier, um der besseren Verständlichkeit willen, in der Terminologie unterscheiden zwischen Sein und Dasein, indem wir jene Bezeichnung dem Unendlichen, diese dem Endlichen zulegen. Finden sich diese Begriffe auch nicht bei Sp., so entsprechen sie doch völlig seiner Anschauung. Das Wesen des endlichen Modus ist Dasein, d. h. eine zeitlich beschränkte Dauer, die ihn zur irdischen Erscheinung macht. Er steht in dieser Beziehung in einem gewissen Gegensatz zur Substanz, indem diese als absolutes Sein eine zeitliche Dauer nicht kennt. Diese existentia ist das wesentliche Merkmal der Ewigkeit, denn Eth. I, 24 sagt: „Mögen die Dinge da sein oder nicht da sein, sobald wir auf ihr Wesen achten, finden wir, dass dasselbe weder Existenz noch Dauer in sich schliesst. Ihr Wesen kann daher die Ursache weder ihrer Existenz noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Wesen allein schon die Existenz gehört". Weil also der Einzelmodus keine Existenz, das eigentliche Wesen der ewigen Substanz in sich schliesst, so ist er irdisch und hat endliches Dasein. Es stehen sich also das endliche Dasein der Einzeldinge und die absolute Existenz der Substanz, die wieder die Modi, sub specie aeternitatis geschaut, in sich fasst, gegenüber, und sind ihrem Wesen nach durchaus verschieden. Die Möglichkeit nun, die Modi ihrem

Wesen nach sowohl als endlich wie als unendlich betrachten zu können, ergibt für Sp. den Unterschied von gut und böse. Aus der Erkenntnis dieses Unterschiedes leitet der Philosoph seinen Tugendbegriff ab, das Erkennen ist das Mittel zu einem sittlichen Wandel, d. h. aber die Ethik Sp.'s baut sich auf intellektualistischer Grundlage auf. — Der Modus, der nur seine Endlichkeit kennt, meint nur um seiner selbst willen da zu sein und hat nur das eine Streben, dieses endliche Dasein um seiner selbst willen zu erhalten. Der Modus dagegen, der seine Zugehörigkeit zur Substanz erkannt hat, weiss, dass er letzten Grundes nur vorhanden ist um der absoluten Existenz der Substanz willen, und sein ganzes Streben geht dahin, sich für die Substanz zu erhalten. Das Grundgesetz der spinozistischen Ethik sagt nun, dass dieser Modus sittlich, jener dagegen unsittlich sei. — Dass es etwas an sich Schlechtes nicht gibt, ist aus dem Gesagten leicht ersichtlich. Jeder Modus teilt das Wesen Gottes und ist somit an sich absolut vollkommen. Aber weil ihm das Schicksal der Endlichkeit zuteil geworden ist, so hat er damit zugleich das Bewusstsein seiner Göttlichkeit verloren und infolgedessen verkennt er wiederum den rechten Zusammenhang der Dinge.

Erkenne dich selbst! — ist das oberste Tugendgesetz bei Sp., das für alle Modi gilt, dem aber nur wenige aus eigner Kraft zu folgen befähigt sind. Die vortrefflichsten unter allen Modi in ihrer Endlichkeit, die Sp. kennt, sind die Menschen, denn ihnen kommt das höchste Mass vernunftgemässen Denkens zu und damit auch die grösste Möglichkeit, ein sittliches Wesen zu sein.

Wir müssen uns deshalb jetzt der Stellung des Menschen im System zuwenden.

III.
Der Mensch.

Der Mensch ist nach Sp. ein Modus, d. h. er ist ein Produkt der endlichen Kausalität oder mit anderen Worten, „er ist ein etwas, das sein Sein nicht von sich selbst hat, sondern

in einem anderen begründet und nur mittelst des Vorhandenseins jenes anderen vorhanden ist.“ Hat Sp. seine Ethik nur deshalb geschrieben, weil er sich selbst als Mensch fühlte, und sich somit veranlasst glaubte, eben nur als Mensch für und über Menschen zu schreiben? Diese Vermutung, so nahe sie liegt, würde doch durchaus nicht das Richtige treffen, denn Sp. verneint konsequentermassen jeden Gattungsbegriff. Man fasst die durch mancherlei Gemeinsames ähnlichen Modi unter ein Gesamtbild und bezeichnet es als Gattung. Dabei übersieht man durchaus, dass die verschiedenen Gattungen angehörigen Modi ebensoviel mit einander gemeinsam haben können, nur dass es auf einer für die menschliche Natur unerkennbaren Seite liegt. Wenn der menschliche Körper von vielen Dingen zugleich erregt wird, so merkt er sich nur, worin alle Erregungen übereinstimmen und fasst dann die einzelnen Dinge in Hinblick auf diese Übereinstimmung als Gattung (Eth. II, 40, Anm. 1). — Leugnet demnach Sp. die Gattung, so kennt er auch keine Menschheit und kann für keine Menschheit schreiben. Seine Ethik gilt vielmehr allen den Modis, die so beschaffen sind, dass sie die Bedingungen erfüllen können, die Sp. an den Begriff der Tugend bindet. Dass dies auch nicht alle die vermögen, die wir Menschen nennen, sagt Sp. selbst, da die Masse des Volkes sich zu einer solchen Höhe der Betrachtung nicht emporschwingen kann. Wenn nun aber Sp. in seiner Eth. den Begriff Mensch beibehält, ja, wenn der Mensch sogar für ihn von überaus hoher Bedeutung ist, so ist dies keine Inkonsequenz. Denn Sp. will nur eine Bezeichnung finden für alle die Modi, die seines Erachtens im höchten Grade die Mittel besitzen, sittlich zu sein. Alles Daseiende ist Göttlich, denn in jedem Modus äussert sich das Wesen der Substanz in einer bestimmten Weise und in jedem tritt etwas aus der Substanz zu einem besonderen Dasein hervor. Aber nicht alle Modi offenbaren Gott in gleich vollkommener Weise, denn jeder von ihnen ist verschieden weit vorgeschritten in der Annäherung ans Absolute, der Weg zu diesem Ziele ist für den einen kürzer, für den anderen länger. Dieser Weg ist aber bestimmt durch das Mass der Erkenntnis vom Wesen der Substanz, das der einzelne Modus sein Eigen nennt, denn je vollkommener die Erkenntnis, um so vollkommener ist der Er-

kennende selbst. Die erhabendste Äusserung ist aber der Modus, der mit Hilfe der Intuitio Gott in seiner ganzen Absolutheit zu erfassen vermag. Diesen Modus bezeichnet Spinoza als Mensch und er will damit nicht einen Gattungsbegriff ausdrücken, sondern nur eine Bezeichnung geben für die Modi, die im höchsten Masse sittlich sein — können, so verschieden sie sonst auch oft von einander sein mögen.

Verfolgen wir nach dieser Erörterung weiter den Weg, den der Philosoph zur Erlangung seines Sittlichkeitsbegriffes eingeschlagen hat. Sp. unterscheidet, wie wir bereits gesehen haben, zwischen dem irdischen Dasein und dem ewigen Sein jedes Dinges. Dies erklärt er durch eine doppelte Kausalität. Gott, als die ewige Immanenz aller Dinge, ist als solche die ewige Kausalität ihres Seins, d. h. mit den Worten von Eth. I, 16: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise folgen." — Auf der anderen Seite aber wird das endliche Dasein der Dinge bedingt durch den endlichen Kausalzusammenhang, dem die Modi unterworfen sind, was Eth. I, 28 ausdrückt: „Alles Einzelne oder jedes Einzelding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht dasein und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Dasein und Wirken bestimmt wird von einer anderen Ursache, welche ebenfalls endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat . . . Und so ins Unendliche." — Diese beiden Seiten müssen wir an jedem Modus unterscheiden. Er ist einerseits von ewig her in der Substanz und ein Ausdruck der notwendigen Selbstdarstellung der göttlichen Natur. Andrerseits aber ist er als irdische Erscheinungsweise stets kausal beeinflusst von einem anderen Modus des gleichen Attributes.

Endliche und unendliche Kausalität stehen sich im System gegenüber, beide sich gegenseitig ausschliessend, weil teils Menschlich-Irdisches, teils Göttliches bedingend. — Es ist dies einer jener Punkte im System Sp.'s, wo dieser rein dialektisch zu einem Ergebnis seiner Spekulation gelangt, das dann einer der Grundpfeiler der Metaphysik wird. — Die unendliche Kausalität ergibt sich ganz klar aus dem System, denn die Substanz als die absolute Wesenheit muss nach ihrer Definition alles Mögliche notwendig in sich fassen, ist also die immanente

Kausalität aller Dinge. Ist diese Auffassung auch so, wie sie sich findet, letzten Endes scholastisch, so birgt sie doch keinen Widerspruch in sich mit dem System selbst.

Anders steht es mit der endlichen Kausalität. Wie ist überhaupt Endlichkeit mit der Unendlichkeit vereinbar? Die Frage ist nicht beantwortet. Denn ist auch der endliche Kausalnexus in seiner Reihe unendlich, so ändert dies nichts. Ein Zusammenhang mit der Substanz wird dadurch nicht bewirkt, denn stets bleiben ja die Produkte endlich, die aus ihm folgen. Und doch war für Sp. das Hilfsmittel der endlichen Kausalität unerlässlich: er brauchte ein pricipium individuationis. Die endlichen Dinge und mit ihnen der Mensch, sind vorhanden; dieser musste also auch von Sp. als ein endliches Wesen bestimmt und erklärt werden. Das geschieht mit Hilfe des endlichen Kausalnexus. Aber so wenig, wie sich Sp. klar über diese Endlichkeit und ihre Bedingungen äussern kann, ebensowenig klar ist er in seinen Angaben über die sie bedingende Kausalität. Einmal sagt er, sie sei im Grunde ein ganz einfacher Zusammenhang, den zu erkennen der Mensch immer bestrebt sein müsse, dann wieder behauptet er, alles dürfe nur sub aeternitatis specie, d h. frei von allem irdischen Zusammenhang betrachtet werden. Dieser Widerspruch ergibt sich aus der Doppelnatur der Ethik, die auf der einen Seite alles mit der unerbittlichen Realistik des kalten Forschers erklären will, und die doch auf der anderen Seite alles Daseiende mit einem Blick betrachtet, der mit einem dichten mystischen Schleier umflort ist. Derjenige, der zu der vollen Höhe der spinozistischen Ethik emporsteigen will, darf sich nicht anklammern an die Sätze allein, die aus dem Buche der Wissenschaft geschrieben sind, sondern der muss auch dem stark hervortretenden mystischen Moment seine Beachtung schenken. Ist doch Spinozas ganzes Streben darauf gerichtet, das zum Besitze seines Geistes zu machen, was alles Menschliche übersteigt, nämlich das Absolute. In dessen Erkenntnis findet er das einzige Heil, und er ist zu gross in seinem Idealismus, um zu fühlen, dass es auch ihm nicht gelingen kann, eben das Endliche mit dem Unendlichen vollkommen zu vereinigen. Das Göttliche im Menschen muss und wird siegen, das ist seine feste Zuversicht, und seine grenzenlose Hingabe an das, was ihm Gott ist, hat ihn zur Niederschrift seiner Ethik geführt.

Eine logische Folge der ganzen Auffassungsweise Sp.'s ist demgemäss, dass für ihn alles, was ist, zwei Seiten hat, eine endliche und eine unendliche. Von demselben Gesichtspunkt aus aber kommt Sp. auch zu dem Grundgesetz seiner Ethik, dass wir denselben Modus auch in den beiden Attributen in demselben kausalen Zusammenhang finden. Der Mensch, der innerhalb des Attributes der Ausdehnung Körper ist, ist innerhalb des Attributes des Denkens Geist oder Idee. Je vollkommener also ein Mensch in körperlicher Beziehung ist, um so vollkommener wird er auch in geistiger Beziehung sein, und jeder Veränderung des Körpers wird einer solchen des Geistes entsprechen.

Körper und Geist sind also die beiden Seiten des Menschen, jede von ihnen in völlig gleicher Weise vom Kausalzusammenhang abhängig. Wie ist die Kausalität nun aber wirksam?

Die Körperwelt besteht aus einer kontinuierlichen Stufenreihe von den einfachsten Körpern bis zu solchen, die ausserordentlich zusammengesetzt sind. Diese Körper unterscheiden sich aber nicht untereinander in bezug auf die Substanz, denn sie steht zur Endlichkeit in gar keiner Beziehung, sondern in bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit (Eth. III A II). Unser menschlicher Körper ist einer dieser Art, von denen gilt, dass ihre Vollkommenheit um so grösser ist, je zusammengesetzter sie sind, wie Eth. II sagt: „Der menschliche Körper ist zusammengesetzt aus sehr vielen Individuen verschiedener Natur, deren jedes wieder sehr mannigfaltig zusammengesetzt ist". Dies hat eine doppelte Folge, nämlich einmal in bezug auf den Körper selbst, dann aber auch in bezug auf den Geist, der ihm entspricht. Der Körper wird dadurch befähigt, von aussen in starker Weise Affektionen zu erfahren, wodurch die einzelnen Individuen, aus denen der Körper zusammengesetzt ist, in ihrer Lage zu einander verschoben werden und dadurch den Körper selbst verändern.

Je zusammengesetzter also der menschliche Körper ist, um so grösser ist die Möglichkeit für seine Veränderung in ihm. Wichtiger aber als für den Körper ist dieser Umstand für den Geist. Der menschliche Geist ist nach Eth. I, 7 nichts anderes als die Idee des Körpers und er äussert sich im Selbstbewusstsein beim Menschen, was nichts anderes ist als die Idee der

Idee des Körpers. Dies definiert Eth. II, 22: „Der menschliche Geist erfasst nicht nur die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Erregungen". — Ganz regelmässig entspricht jedem kleinsten Teil der Ausdehnung ein Gleiches im Denken. Ist nun also, wie dies beim menschlichen Körper nach obiger Erörterung der Fall, ein Modus recht stark aus einfachsten Individuen zusammengesetzt, so ist die natürliche Folge die, dass der Geist eine analoge Beschaffenheit besitzt. Eth. II, 15 sagt: „Die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist keine einfache, sondern aus vielen Ideen zusammengesetzt". — Erfährt der Körper Anregungen von aussen, so ist von einer jeden derselben eine Idee im menschlichen Geiste vorhanden, und dieser wird sich um so mehr erweitern, je häufiger und vielseitiger diese Beeinflussungen sind. Dies drückt Eth. II, 14 mit den Worten aus: „Der menschliche Geist ist befähigt, sehr vieles wahrzunehmen und zwar um so fähiger, je mannigfaltiger auf seinen Körper eingewirkt werden kann".

Diese Ideen, die der menschliche Geist somit hat, machen das Gebiet seiner Vorstellungen aus, das also in den Körpern besteht, die seinen eignen Körper afficieren: „Wenn der menschliche Körper von einer Erregungsweise erregt wird, welche die Natur eines äusseren Körpers in sich schliesst, so wird der menschliche Geist diesen äusseren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten, bis der Körper eine andere Erregung empfängt, welche das Dasein jenes Körpers oder seine Gegenwart ausschliesst" (Eth. II, 17). Da nun das Bild, was der menschliche Geist von den äusseren Dingen hat, ein durchaus unvollkommenes ist, ergibt sich daraus, dass diese unseren Körper immer nur mit einem Teil afficieren. Dieser Teil allein ist aber unserem Geiste zugänglich. Was der menschliche Geist aber nicht vollständig erkennt, das wird er niemals sub specie aeternitatis schauen, d. h. er wird nicht erkennen, dass das Ding zur absoluten Existenz der Substanz unerlässlich ist. Aus diesem Grunde hält der Mensch die Erscheinungen für zufällig und erkennt nicht ihre Notwendigkeit.

Doch es ist nicht das Schicksal des Menschen, allzeit in dieser Dunkelheit verweilen zu müssen und niemals zu klarer Erkenntnis gelangen zu können. Weit entfernt ist Sp. von

dieser pessimistischen Auffassung! Gerade in diesem Punkte ist er — trotz seiner mittelalterlichen Mystik— gleichsam einer der Herolde der neuen Zeit, einer jener Männer, die mit herrlicher Kühnheit den dunklen Bann des Mittelalters zu brechen versucht und die es gewagt haben, dem blinden Autoritätsglauben das Recht der freien geistigen Persönlichkeit entgegenzusetzen. Wieder in diesem Punkte tritt die eigenartige Doppelnatur Sp.'s hervor, die auf der einen Seite so ganz dem Gefühle hingegeben ist und doch auf der andern Seite das Recht des freien, fesellosen Gedankens mit einer Kühnheit vertritt wie nur wenige neben ihm. Das Göttliche ist ihm das einzige, dem alles gebührt und dem alles untertan ist, und doch ist im Grunde der Mensch der Mittelpunkt alles dessen, was Sp. gedacht und was er geschrieben. Nicht lässt sichs wagen zu behaupten, dass Sp. bewusst dass Menschliche mit dem Göttlichen identifiziert hat, durchdrungen ist aber die ganze Ethik von diesem Gedanken. Die Menschheit bedarf keines Erlösers, denn jeder Einzelne vermag durch sich selbst zum Siege zu gelangen, ja, es ist seine Bestimmung, nicht verdammt zu werden, sondern sich selbst zu erlösen. Die Erkenntnis ist der Weg zur Tugend und damit zur Erlösung. Der Mensch hat die Macht in sich, jenes vorhin dargelegte zufällige und verworrene, oder wie es Sp. nennt, inadäquate Erkennen zu überwinden. Dieses kommt zustande mittels der 5 Sinne, es ist die Imaginatio. Ihr aber gegenüber steht die Ratio und die Intuitio.

Die Imaginatio ist vom Kausalzusammenhange abhängig. Sie erkennt die endliche Ursache der Dinge und zwar auch nur teilweise und vermag ausserdem seine vollständige Verkettung überhaupt nicht zu erfassen. Der Ratio ist es vorbehalten die Dinge zu erkennen, wie sie in Wahrheit sind, d. h. in ihrem ewigen und notwendigen Zusammenhang. Nicht als zeitliche Erscheinung treten sie der Vernunft entgegen, nicht als zufällig, sondern als ewig in Gott begründet und erhalten. Gott selbst erkennen wir in erster Linie adäquat und zwar als Immanenz aller Dinge. Denn allen Dingen ist Denken und Ausdehnung gemein, sie stimmen also hierin untereinander und mit Gott überein. „Diese Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche eine jede Idee in sich schliesst, ist notwendig

adäquat und vollkommen. Denn ob nun ein Ding als Teil oder Ganzes betrachtet wird, so wird die Idee von demselben, ob sie auf das Ganze oder den Teil sich bezieht, Gottes ewiges und unendliches Wesen in sich schliessen. Es ist daher das, was die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes verleiht, allem gemeinsam und gleichmässig im Teil wie im Ganzen, und folglich wird diese Erkenntnis adäquat sein." (Eth. II, 46). — So beherrscht die Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes das gesamte Gebiet der Vernunfterkenntnis, indem diese alle ihre Objekte in letzter Beziehung auf dieses Wesen Gottes zurückführt, und der Gedanke der ewigen Notwendigkeit durchdringt alle Vernunftideen.

Die Intuitio endlich, der Ratio aufs engste verwandt, wendet sich als Erkenntnis direkt dem Wesen Gottes zu, und erfasst dieses in seiner Allheit und Einheit. Aber Gott wird hier nicht vermittelst Schlussfolgerung erkannt, sondern er offenbart sich gleichsam selbst. Und so soll denn diese Erkenntnis auch das höchste sittliche Ziel jedes Menschen sein, denn Eth. II, 27 sagt von ihr: „Aus dieser dritten Stufe der Erkenntnis entspringt die höchste Selbstbefriedigung des Geistes, welche es geben kann. Denn die höchste Tugend des Geistes ist Gott erkennen, d. h. die Dinge verstehen mittelst der 3. Stufe der Erkenntnis, und diese Tugend ist um so grösser, je mehr der Geist die Dinge in der 3. Stufe der Erkenntnis erkennt, und folglich geht der, der auf diese Weise die Dinge erkennt, zu der höchsten Vollkommenheit über, und gewinnt demnach die höchste Freude, welche begleitet ist von der Idee seiner selbst und seiner Tugend."

Aus der Natur des menschlichen Geistes folgt demnach sowohl die falsche wie die wahre Erkenntnis der Dinge, die Art der Erkenntnis aber beitimmt den Zustand des Menschen. Diese Unterscheidung in der Art der Erkenntnis ist für das spinozistische System von der allergrössten Bedeutung, denn sie gibt gleichsam den Schlüssel für die ethischen Anschauungen und Prinzipien des Philosophen. Der Mensch ist gut und handelt gut, wenn er richtig erkennt! — dieser dem Sinne nach sokratische Satz ist es, auf den sich die spinozistische Ethik aufbaut. Eth. II, 26 sagt: „Alles aus der Vernunft sich entwickelnde Streben geht ausschliesslich darauf, richtig zu erkennen; und

nichts hält der Geist, sofern er vernünftig denkt, für nützlich als das, was zum richtigen Erkennen beiträgt.“ Wenn der Mensch klar und deutlich erkennt, dann sieht und weiss er alles als Teil Gottes, sich sowohl wie alle Dinge und wird deshalb sich wie alle Dinge für die Substanz zu erhalten suchen. Der Mensch, dem dies gelingt, hat das Höchste erreicht, was er erreichen kann, er ist gleichsam ein „Musterexemplar“ der menschlichen Natur, der die Forderung erfüllt hat, die Sp. in Eth. IV. Praef. mit den Worten aufstellt: „Wir wünschen die Idee von einem Menschen zu bilden, an welchem wir gleichsam ein Musterexemplar der menschlichen Natur anschauen können. Unter gut werde ich im folgenden das verstehen, wovon wir gewiss wissen, dass es ein Mittel ist, um uns dem von uns aufgestellten Musterexemplare zu nähern, unter böse aber das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns hindert eben jenem Exemplar zu gleichen. Sodann werden wir Menschen vollkommen oder unvollkommen nennen, je nachdem sie sich diesem Musterexemplar mehr oder weniger nähern“. — Der sittliche Trieb der Selbsterhaltung ist das Reale in den Dingen, das diese danach streben lässt, sich so zu äussern, wie sie an sich sind, und etwas zu bewirken unabhängig von allen anderen Einzeldingen. Er liegt in der ganzen natura naturata, ihm zum unbedingten Siege zu verhelfen ist die Aufgabe alles Daseienden. Und weil der Trieb und die Macht der Selbsterhaltung das Wesen eines jeden Dinges ist, und weil dieses Wesen keinen Grund des Aufhörens in sich selbst hat, so schliesst auch der Selbsterhaltungstrieb keine begrenzte, sondern eine unbegrenzte Zeit in sich. Und so wird der Modus, der zur vollen Sittlichkeit gelangt ist, damit auch die Form des endlichen und vergänglichen Daseins überwunden haben. Aber die Imaginatio, die die Affekte zeitigt, ist ihr Feind, ihr einziger zwar, aber von ganz eminenter Bedeutung. Denn sie ist das Zeichen der Endlichkeit, sie ist gleichsam das Symbol des irdischen Daseins. Nur durch die Imaginatio ist der Mensch dem Kausalzusammenhang unterworfen. Dies nimmt ihm die Fähigkeit des freien Handelns und macht ihn in all' seinem Tun zu einem durchaus abhängigen Wesen. Er ist der Sklave seiner Affekte, und gegen diese richtet sich der Kampf, den jeder Einzelne hier auf Erden kämpfen muss.

IV.

Die Affekte. Leiden und Tätigkeit.

Die Definition der Affekte gibt Eth. III, Def. 3: „Unter Affekt verstehe ich Erregungen des Körpers, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers entweder vergrössert oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird.“ Dieser Satz, der zunächst in Bezug auf den Körper ausgesprochen ist, gilt in gleicher Weise auch für den Geist infolge des Parallelitätsgesetzes. Doch zugleich wird der Geist auch, genau wie der Körper, durch Einwirkungen der Aussenwelt erregt, was für sein Tätigkeitsvermögen entweder eine Förderung oder eine Hemmung bedeutet. Nach Eth. III, 1 ist jenes der Fall, wenn der Geist adäquate Ideen hat, dieses, wenn er inadäquate Ideen hat: hier leidet er, dort handelt er. Dieses ist für uns und unser Dasein ein Vorteil, jenes ein Nachteil. Deshalb werden wir dort Lust empfinden, während sich hier ein Unlustgefühl einstellt. Denn die Lust ist eine im Menschen sowohl geistig wie körperlich vor sich gehende Kraftsteigerung und Lebensförderung und als solche selbst überhaupt eine Steigerung der Tatkraft des Geistes. Unlust ist das Gefühl einer im Menschen, geistig wie körperlich vor sich gehenden Lebenshemmung und Kraftverminderung und als solche selbst eine Schwächung und Hemmung der Tatkraft des Geistes.

So also haben wir gesehen, dass das adäquale Erkennen Lust, das inadäquale Erkennen Unlust zur Folge hat. Was dem Menschen aber Lust bereitet, bezeichnet er als gut, das Gegenteil als schlecht, und somit ist alles, was dem Menschen auf Erden als schlecht gilt, nur Folge eines mangelhaften Erkennens. Es gibt, wie hieraus leicht ersichtlich, an sich überhaupt nichts Schlechtes, sondern alles ist gut, wenn es in seinem wahrhaften Wesen erkannt wird. Man ersieht hieraus wieder den rein intellektualistischen Standpunkt Sp.'s, denn wie alles gut ist, sobald es wahrhaft erkannt ist, so ist auch der Mensch selbst gut und damit sittlich, wenn er sein eigentliches Wesen erkannt hat. So sagt Eth. IV, 58: „Die erste Grundlage der Tugend ist die Selbsterhaltung nach Anleitung der Vernunft. Wer also sich selbst nicht kennt, der kennt die Grundlagen aller Tugend nicht und kennt folglich gar keine Tugend. Sodann ist aus Tugend

handeln nichts anderes als nach Anleitung der Vernunft handeln, und wer nach Anleitung der Vernunft handelt, der muss notwendig wissen, dass sein Handeln nach Anleitung der Vernunft geschieht. Je mehr einem Menschen also die Selbsterkenntnis und mit dieser die Erkenntnis aller Tugend fehlt, desto weniger handelt er nach Anleitung der Vernunft, d. h. desto geistesunmächtiger ist er". — Und da nach der Ansicht Sp.'s derjenige, der das Rechte erkennt, auch nicht dagegen handeln kann, so wird der Mensch stets danach streben, sich für die Substanz zu erhalten, sobald er sich in seinem Wesen zur Substanz gehörig erkannt hat.

Wie äussert sich nun aber im menschlichen Leben das Leiden, was sind die Affekte und welches ist der Weg, sie zu besiegen, d. h. zur adäquaten Erkenntnis zu gelangen? Alles was der Mensch hier auf Erden erlebt, ist ein Leiden, denn von alle diesem ist er nur partiale Ursache, oder mit anderen Worten, er erkennt die Ursache der Wirkung, die er erlebt, nur teilweise, d. h. aber nicht adäquat. Das Wesen alles Leidens besteht also darin, dass die irdischen Vorgänge inadäquat erkannt werden, und ein Leiden sind alle die dem Menschen schädlichen Affekte. Die Schädlichkeit der Affekte liegt also nicht, wie hieraus ersichtlich, in diesen selbst, sondern nur im inadäquaten Erkennen des Menschen, oder besser, in den inadäquaten Ideen, die er von den Affekten und ihren Ursachen hat. Der Mensch hält diese Ideen für absolut klar und vollkommen, und dies ist sein Fehler.

Eth. V, 3 gibt zusammenfassend das Resultat, zu dem Sp. kommt: „Ein Affekt, der ein Leiden ist, hört auf ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden". — Nach der allgemeinen Definition der Affekte ist ein solcher eine verworrene Idee, sobald er auf den Geist bezogen wird. „Wenn wir daher", sagt Sp. in Beweis zu Eth. V, 3, „eine klare und deutliche Idee von diesem Affekt bilden, so wird diese Idee von dem Affekt selbst, sofern er blos auf den Geist bezogen wird, nur nach dem Verhältnis verschieden sein. Somit wird der Affekt aufhören, ein Leiden zu sein".

Wie ist es unserem Geist überhaupt möglich, eine klare und deutliche Idee von einem Affekt zu bilden? Die Beantwortung ist von äusserster Wichtigkeit, denn in ihr liegt der

Grundstein für die Erfüllung des höchsten Sittengesetzes, das es für den Menschen gibt. Diese Frage beantwortet sich durch sich selbst. Die Affekte sind, wie wir gesehen haben, entweder gut oder schädlich, entweder sie fördern oder sie hemmen des Menschen Macht. Nun wird aber die menschliche Erkenntnis selbst erst durch Affekte gebildet, wie Eth. III, Def. 3 sagt: „Affekte sind Erregungen und Ideen dieser Erregungen". Die Erkenntnis ist also selbst ein Affekt und erreicht somit an der eigenen Förderung oder Schädigung das Gute oder Schlechte aller Affekte, die den Menschen beeinflussen. Und allein deshalb, weil die Erkenntnis ein Affekt ist, ist es ihr möglich, eine Gewalt über diese zu bekommen, davon Eth. IV, 7 sagt: „Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch einen anderen, entgegengesetzten Affekt". Derjenige Affekt aber wird nur einen anderen überwinden können, der stärker ist als dieser. Es gilt also noch darzutun, dass die Erkenntnis von so hoher Macht sein kann, um alle anderen Affekte aufzuheben, und dann ist der Beweis erbracht, dass der Mensch in der Tat die Mittel besitzt, um jene Sittlichkeit zu erfüllen, die Sp. für die einzig bestehende erachtet. Die menschliche Knechtschaft besteht nicht in den Leidenschaften an sich, sondern sie tritt erst dann ein, wenn die Macht der Leidenschaften grösser ist als die Macht der Erkenntnis; erst dann gibt es eine servitus humana. Die Leidenschaften sind nichts anderes als die Folgen unseres endlichen Daseins, das dem Kausalzusammenhang unterworfen ist. Dieser Kausalzusammenhang wird bestehen, solange zeitliche Modi vorhanden sind, denn er allein bedingt ihr Dasein. Nicht aufheben lässt sich die Kausalität, sondern erkennen muss sie der Geist. Alle Ideen, die der Geist von aussen bekommt, müssen unklar, inadäquat sein, denn sie sind nie vollständige Abbilder der Dinge, denen sie entsprechen. Sie entsprechen ihnen immer nur, soweit der eigne Körper von jenem Dinge affiziert wird, und dies geschieht immer unvollständig. Der Geist ist hier nicht volle Ursache seiner Ideen, erst, wenn er dies ist, wird er zu voller Tätigkeit übergehen. Erst dann wird er zu voller Macht gelangen, wenn er adäquate Ursache seiner Ideen ist, d. h. wenn diese allein aus ihm selbst folgen. Solange der Geist diese Dinge nur so weit erkennt, als sein Körper von ihnen beeinflusst

wird, solange werden sie ihm als zufällig erscheinen, sobald er sich aber ihren kausalen Zusammenhang klar macht, wird er sie als notwendig erkennen, und dann gilt Eth. V, 6: „Sofern der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, insofern hat er eine grössere Macht über die Affekte oder leidet weniger." Es ist die Ansicht Sp.'s, dass der menschliche Geist in sich die Kraft besitzt, sich vom inadäquaten Erkennen selbständig zu befreien und die Dinge dann in ihrer Notwendigkeit zu erkennen. Aus vollkommen eigner Kraft bildet der Mensch die Ideen, die ihn zu reiner Tätigkeit erheben, sodass dann Wirkungen aus einem in ihm liegenden Gesetze erfolgen, und der Geist nicht mehr von der Natur der Aussendinge abhängig ist. Dann aber ist der Mensch frei, denn dann ist es nichts anderes als die Natur seines eignen Ichs, die ihn zum Tun und Handeln bestimmt. Und weil er nunmehr adäquate Ursache seiner Affekte ist und jene Affekte, die ihn leidend machten, durch diese besiegt, so ist er tätig, nach Eth. III, Def. 2: „Ich sage, dass wird tätig sind, wenn etwas in oder ausser uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind."

Man ersieht hieraus, von welcher Wichtigkeit die Affekte für die spinozistische Ethik sind, denn Affekt kann nur durch Affekt überwunden werden. Gerade die Untersuchungen über diesen Gegenstand, wie er sie bei den Stoikern und auch bei Descartes fand, entsprechen in vielen Punkten nicht Sp.'s Anschauungen und Ansichten. Namentlich verurteilt er die ἀπάθεια der Stoiker, d. h. das Streben nach gänzlicher Freiheit von allen Affekten. Den Stoikern waren alle äusseren Güter, selbst das Leben an sich etwas Wertloses, und sie hielten den Selbstmord für sittlich erlaubt. Viele von ihnen haben ihr Leben freiwillig geendet. Unter den Lebenden fanden sie einen wahrhaft Weisen nicht, ihnen war der Begriff des Weisen nur ein Ideal, nach dessen Verwirklichung jeder streben soll, das aber verwirklicht nirgends angetroffen wird. —

Dem konnte Spinoza nicht beistimmen. Ihm waren einerseits die Affekte von höchstem Wert, andrerseits war er aber durchaus davon überzeugt, dass es dem Menschen gelingen könne, sich und sein Leben zu einem sittlichen zu gestalten in des Wortes höchster Bedeutung. Ein tätiges und kräftiges Handeln

war das Mittel und der Weg zu diesem Ziele. Seelenstärke ist ihm nichts Passives, sondern „die Begierde, wonach jemand bestrebt ist, sein eignes Sein nach dem blossen Gebote der Vernunft zu erhalten. — „Viele, sagt er im Vorwort zu Eth. III, die über die Affekte und die Leidenschaften geschrieben haben, scheinen nicht über natürliche Dinge zu reden, welche den allgemeinen Naturgesetzen folgen, sondern von Dingen ausserhalb der Natur."

Aber Sp. wird sich bei seinen Erörterungen über das Erkenntnisvermögen nicht bewusst, dass er die menschliche Natur stark überschätzt. Denn indem er dem Geist die Kraft zuschreibt, vollkommen aus sich selbst heraus zu dem letzten aller Ziele zu gelangen, macht er ihn selbst zu etwas Absoluten. Und so findet sich denn auch im ganzen System diese Fülle rein mystischer Ideen, weil für Sp. der Mensch in seiner Kraft durchaus dem Göttlichen gleichgesetzt ist. Dem menschlichen Erkenntnisvermögen ist keine Grenze gesteckt, es vermag mit Hilfe der Intuitio vorzudringen bis in die innersten Weltzusammenhänge. Ja, dies ist ihm nicht nur eine Möglichkeit, sondern die letzte sittliche Pflicht, denn solange nicht alles in seinem Sein erkannt ist, solange ist die wahrhafte Tugend nicht erreicht.

Es liegt klar zutage, dass Sp.'s System durchaus auf rationalistischen Boden aufgebaut ist. Aber vollkommen falsch wäre es, den Philosophen zu einem bewussten Rationalisten stempeln zu wollen, ihm die Tendenz unterzulegen, die die Philosophen zu Beginn des 18. Jahrhunderts als die ihrige erklärten. Nein, Sp. will Monist sein, ihm sollen Körperliches und Geistiges durchaus gleichwertige Potenzen sein. Aber, wie es trotz Allem auch heute noch der Naturwissenschaft nicht gelungen ist, eine einwandfreie Überwindung des Dualismus zu erreichen, so wurde auch Sp., weil er Monist sein wollte, ganz unbewusst zum Singularisten. Er steht mit seiner Welterklärung jenseits aller Erfahrung, sie ist von Grund auf reine Metaphysik. Und ein Gleiches muss demgemäss auch von seinen sittlichen Prinzipien gelten: eine uneingeschränkte Realisirung derselben müsste eine vollständige Loslösung von allem Irdischen zur Folge haben. Aber gerade dem widersetzt sich Sp. auf der anderen Seite mit aller Macht, was denn zweifellos zur Folge hat, dass in seinem

ganzen ethischen System vielfach Bestimmungen enthalten sind, die zwar scheinbar in vollkommenstem Zusammenhang stehen, deren Ableitung aus einander aber sowohl, wie ihre Zurückführung auf ein Grundprinzip kaum möglich ist. Man kann unschwer solche unterscheiden, die rein aus dem metaphysischen Prinzip abgeleitet sind und so ihrem Charakter nach das Mystische nicht verleugnen, und andererseits solche, die aus der Erfahrung stammen und dem Ganzen des Systems nur eingefügt sind. Wir werden an späterer Stelle sehen, wie stark Sp. alles Irdische betont und wie er seine Ethik, trotz ihrer metaphysisch-mystischen Grundlage, im Grunde vollkommen auf irdischen Bedingungen aufbauen will. Kein Urteil wird dem Philosophen ganz gerecht werden, das nicht scharf und deutlich diese beiden Seiten hervorhebt, die in der Ethik geradezu feindlich gegenüberstehen. Wer Sp. rein als Mystiker betrachtete, würde seinen Standpunkt eben so sehr verkennen wie der, der zu übersehen vermöchte, wie mathematisch kalt oft seine Sätze ausgesprochen sind. Es muss die Aufgabe eines jeden sein, der eine Deutung des spinozistischen Systems versucht, darzulegen, wie mathematischer Kaltsinn mit tiefster mystischer Gottesverehrung in ihm gepaart sind. Dies wird das letzte Kapitel unserer Abhandlung in Kürze versuchen, zunächst aber muss es uns gelingen, Klarheit über die Prinzipien der Ethik zu erhalten.

V.

Tugendbegriff — Selbsterhaltung.

Aus den Bemerkungen, die wir über die Affekte, über Leiden und Tätigkeit gegeben haben, erschliesst sich unschwer der Tugendbegriff Sp.'s. In Eth. IV, Def. 8 heisst es: „Unter Tugend und Vermögen verstehe ich ein und dasselbe". Der Mensch, der nur inadäquate Ideen hat, ist leidend, d. h. aber unvermögend, somit fehlt ihm die Tugend. Nur der adäquat Erkennende besitzt sie, adäquat erkennen heisst aber Alles in Gott begründet wissen, also auch sich selbst. Wer dies klar

erkennt, weiss auch, dass er seine Bestimmung erfüllt, wenn er sich in Gott erhält.

Zwei feindliche Momente stehen sich also immer im Menschen gegenüber, es gilt einen stetigen Kampf zwischen Erkenntnis und Leidenschaft. — Eth. V, 27 drückt deutlich die beiden Prinzipien aus, die für den Tugendbegriff vornehmlich ausschlaggebend sind: „Alles, was der Geist unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit erkennt, das erkennt er nicht daraus, dass er das gegenwärtige wirkliche Dasein des Körpers begreift, sondern daraus, dass er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift". — Das „gegenwärtige wirkliche Dasein des Körpers" ist nicht unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, d. h. also nicht adäquat erkannt. Die Erkenntnis des irdischen Daseins der Dinge kann demnach nur eine inadäquate sein, d. h. aber, sie ist nichts anderes als das Produkt eines leidenden Zustandes des menschlichen Geistes. Dieser Zustand ist aber nie tugendhaft. Folglich kann es auch nie die Pflicht des Menschen sein, sein irdisches Dasein zu erhalten bloss um dieses irdischen Daseins willen. Es steht also das Streben des Menschen, sein irdisches Dasein zu erhalten, d. h. der irdische Selbsterhaltungstrieb in stetem Kampfe mit dem Erhaltungstrieb der Substanz als solcher, d. h. als absolutes Sein gefasst. Denn die Substanz verneint ihrem Wesen nach alles Irdische, da dieses eine Loslösung vom ens absolute infinitum bedeutet. Diese beiden Triebe im Menschen, auf der einen Seite sich zu erhalten im Hinblick auf das irdische Dasein und auf der anderen Seite im Hinblick auf die ewige Substanz, die ja beide eine gewisse Selbsterhaltung zum Ziele haben, müssen, da sie durchaus verschieden sind, auch verschiedenen Ursprungs sein. Und wir hatten in der Tat gesehen, dass auf der einen Seite inadäquates, auf der anderen Seite adäquates Erkennen für sie bestimmend waren. Wie aber kommt es, dass der aus der inadäquaten Erkenntnis entspringende Selbsterhaltungstrieb sich ausschliesslich auf das irdische Dasein des Menschen bezieht? Das inadäquate Erkennen ist, wie bereits dargelegt wurde, die Ursache der Leidenschaften. Während deren Herrschaft ist der Geist nicht frei, alles, was er denkt, steht unter fremder Herrschaft, kein Gedanke folgt rein aus der Natur des Geistes, sondern ist ihm aufgedrungen von

äusseren Ursachen. Und so steht in den Leidenschaften auch der Selbsterhaltungstrieb unter fremder Herrschaft, weil er vermöge seiner Abhängigkeit von der Erkenntniskraft des Menschen nach dieser sich richten muss. Der inadäquat erkennende Mensch nun aber weiss ja nichts von seiner eigentlichen Bestimmung, er kennt nicht das Absolute, dem er selbst angehört, sondern er lebt durchaus in dem Wahne, dass er nur um seiner selbst willen hier auf Erden sei. So ist es denn auch selbstverständlich, dass der Selbsterhaltungstrieb, weil von dem jeweiligen Zustand der Erkenntnis bestimmt, sich auf das irdische Dasein richtet, sobald der Mensch in ihm das Höchste glaubt erreicht zu haben. — Der irdische Selbsterhaltungstrieb ist also bestimmt durch die auf den Geist von aussen einwirkenden endlichen Kausalzusammenhänge, und in demselben Verhältnis, wie diese Kausalzusammenhänge auf den Menschen einwirken, ist ihm eine Fessel angelegt, ist die Entfaltung und Selbstäusserung, die reine Selbsttätigkeit seines Wesens negiert. Im Gegensatz hierzu ist der adäquat Erkennende reine Selbsttätigkeit, er ist befreit von allen schädlichen äusseren Einflüssen, sein Wesen kann sich ganz seiner eigentlichen Natur gemäss entfalten. Da aber das eigentliche Wesen des Menschen in der Selbsterhaltung beruht, die letzte Bestimmung seiner Natur aber die Zugehörigkeit zum Absoluten ist, so muss der Trieb der Selbsterhaltung bei reiner Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes auch auf das Absolute sich richten. Doch, wenn auch die beiden Arten des Selbsterhaltungstriebs verschiedenen Ursprungs sind, soweit sie sich nämlich direkt auf das Wesen des Menschen beziehen, indem hier adäquates, dort inadäquates Erkennen bestimmend ist, so sind sie doch, allein auf das Göttliche bezogen, nichts Verschiedenes an sich, sondern nur verschiedene Äusserungen einer Macht. Und so sagt denn auch Eth. V, 4: „Es ist ein und derselbe Trieb, der im Menschen als Selbsttätigkeit und Leidenschaft, auftritt. Dieser Trieb ist bei dem Menschen, der sich nicht von der Vernunft leiten lässt, eine Leidenschaft, welche Ehrgeiz genannt wird, dagegen bei einem Menschen, welcher der Vernunft folgt, ist er ein Akt der Selbsttätigkeit oder eine Tugend, welche Pietät heisst".

In diesem Widerstreit zwischen den beiden Trieben in

jedem Modus, einerseits sein irdisches Dasein um seiner selbst willen unverändert zu erhalten, andrerseits seiner göttlichen Bestimmung zu folgen und der Erhaltung des Absoluten Genüge zu tun, liegt der sittliche Kampf jedes Modus begründet. Jeder Modus hat ihn zu führen, und deshalb kann es keine Ethik nur für Menschen geben. Goethe hat für diese Stelle in Sp.'s Lehre den grossartigsten Ausdruck gefunden, wenn er sagt:

„Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen." (Faust, I, 1.)

Die gegebene Ausführung erklärt auch der Lehrsatz Eth. I, 24: „Das Wesen der Einzeldinge schliesst die Existenz nicht ein" —, dann gehörte die Existenz zum Wesen der einzelnen Modi, dann wäre jeder von ihnen um seiner selbst willen da, und es wäre die Pflicht jedes Modus, sich um seiner selbst willen zu erhalten. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung ergibt sich aus Vorstehendem.

Somit ist es auch absolut unzutreffend, Sp. den Vorwurf zu machen, der Egoismus sei das Leitmotiv seiner Ethik. Wohl fordert er, alles zu tun, mit Rücksicht auf den eigenen Nutzen, — jedoch nur unter Leitung der Vernunft. In diesem Sinne sagt der Beweis z. Eth. IV, 20: „Absolut nach Tugend handeln ist nichts anderes als nach den Gesetzen seiner Natur handeln. Wir handeln aber nur, insofern wir erkennen. Folglich ist aus Tugend handeln nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten, und zwar aus dem Grunde, dass man den eignen Nutzen sucht." — Was aber ist dem Menschen am nützlichsten? Vollkommen aufzugehen in der Substanz, was aber nur geschehen kann, wenn er sich, wie wir gesehen haben, vor allem Leiden bewahrt, d. h. wenn er sein Sein bewahrt und erhält. — Der egoistische Modus wird aber nicht sein Sein, sondern nur sein Dasein und auch nur um seiner selbst willen erhalten, wodurch er aber grade unsittlich wird! Somit ist der Egoismus einer jener Affekte, gegen die sich die Ethik richtet und zu deren Bekämpfung die Mittel geben will.

Wir können nach dem bisher Gesagten das Hauptgesetz der spinozist. Ethik in ein Wort zusammenfassen, nämlich in die Forderung: erkenne! — erkenne dich und alles, was mit dir ist! — Denn je mächtiger die Begierde nach klarer Erkenntnis, um so ohnmächtiger die Begierde nach den Scheingütern der Welt. Die klare Erkenntnis vernichtet die Macht der Leidenschaften, sie ist die Aufhebung der Knechtschaft, also der Zustand der menschlichen Freiheit. Der Mensch, der sein ureigentlichstes Wesen am reinsten bewahrt mit Hilfe klarer und deutlicher Erkenntnis, der ist wahrhaft frei. Deshalb muss in der Ethik Sp.'s als einzige Tugend gelten der Trieb nach der Erhaltung, oder besser, die Erhaltung selbst. Denn nicht ein sittliches Streben anerkennt Sp., ihm liegt die Tugend nicht in dem, was gewollt ist, vielmehr in dem, was vollendet ist. Gott ist deshalb das sittlich höchste Wesen, weil er nichts zu wollen braucht, d. h. weil er reines Sein ist, denn alles Wollen und Wünschen bekundet einen Mangel eben dessen, was erstrebt wird. Aus diesem Grunde verneint Sp. auch an Gott den Willen, wie er in Eth. I, 31 sagt: „Auch der Wille muss zur geschaffenen und darf nicht zur schaffenden Natur gerechnet werden." — Alles, was aus Gott folgt, ist also kein willkürliches Produkt, sondern es ist durchaus notwendig. So ist denn auch vollkommen berechtigt, wenn Eth. V, 19 sagt: „Wer Gott liebt, kann nicht wünschen, dass Gott ihn wieder liebt." — Denn wer Gott liebt, erkennt ihn frei von allen Affekten und also auch von Liebe, und weiss somit, dass Gott nichts will, sondern dass er ist. Deshalb vermögen auch alle Menschen einig zu sein in der Liebe zu Gott, und so sagt Eth. IV, 37: „Das Gut, welches jeder, der der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, wünscht er auch den anderen Menschen, und um so mehr, je grösser seine Erkenntnis Gottes ist." — Ein Gut, das aus Affekt geliebt wird, wird dem anderen meist nicht rein gegönnt; Gott wird aber nicht aus Affekt, sondern aus reiner Vernunft geliebt. Gott aus reiner Vernuft lieben, heisst aber ihn in seiner Absolutheit erfassen. Gott wiederum ist aber nur dann absolut, wenn alle Dinge ihr Wesen oder ihr Sein gleichmässig für ihn erhalten, und so wird der Tugendhafte stets wünschen, dass alle Modi Gott lieben und damit des höchsten Gutes teilhaftig werden. „In der Idee Gott

selbst, sagt der theol.-pol. Tractat, S. 103, ist die Wahrheit enthalten, dass Gott unser höchstes Gut ist oder dass die Erkenntnis und Liebe Gottes der letzte Zweck ist, auf welchen alle unsere Handlungen gerichtet sein müssen." Den vollendeten Pantheismus finden wir also in dem Tugendbegriff Sp.'s. Die Liebe zu Gott, zu dem ens absolute infinitum ist die Bestimmung alles dessen, was existiert, und sie wird erfüllt, wenn jeder Modus sich selbst liebt, d. h. sich erhält aus reiner Vernunft. Dieser Selbsterhaltungstrieb ist das Wesen des Menschen selbst, er ist die in ihm lebende Begierde, d. h. aber ein bewusstes Streben nach Lebensförderung. Diese Begierde vermag nun aber eine doppelte zu sein, denn sie wird bestimmt von dem Zustand, in dem sich der Mensch befindet, mit anderen Worten, sie ist verschieden bei einem freudig und bei einem traurig gestimmten Menschen. Bei jenem bringt sie eine vermehrte, bei diesem eine verminderte Aktionskraft des Geistes zum Ausdruck, weshalb denn auch die Kraft der aus der Freude entspringenden Begierde selbst wieder grösser ist als die aus der Traurigkeit entspringenden. (Eth. IV, 18). Aber der Freude sich hinzugeben und mit aller ihr zu Gebote stehenden Macht darauf hinzuwirken, dass der Zustand der Freude in ihm fortdauere, das erfordert das Wesen des Menschen, weil in der Freude eine Steigerung seiner Aktionskraft sich vollzieht. Und deshalb sagt denn auch Eth. III, 37: „In der Stimmung der Traurigkeit ist das Streben des Menschen ausschliesslich darauf gerichtet, die Traurigkeit zu entfernen; freudig gestimmt begehrt der Mensch nichts anderes als seine Freude festzuhalten." — Das Streben, Freude zu gewinnen oder festzuhalten ist nun aber doch nichts anderes, als sein Sein zu erhalten, denn Freude gewährt nur die Förderung des ewigen Ichs. Somit ist denn die Begierde der Selbsterhaltungstrieb, wie er in Abhängigkeit von Freude und Traurigkeit in einer bestimmten Weise sich gestaltet. Freude und Traurigkeit sind aber Stimmungen des Geistes, welche diesem ein klares Bewusstsein von seinen eignen Zuständen geben und erkennen lassen, ob diese dem Selbsterhaltungstrieb förderlich oder hinderlich sind. Dadurch wird der letztere ein bewusster und damit erst recht eigentlich sittlich. Denn jetzt herrscht nicht mehr ein blinder Trieb im Mensch, sondern die Erkenntnis dessen, was seine

wahre Glückseligkeit ausmacht. Jetzt weiss der Mensch, dass er durch die unerkannte Einwirkung der Aussendinge leidet und wird deshalb mit aller Kraft danach streben, diese Einwirkungen zu erkennen und damit ihre schädliche Wirkung zu überwinden. Gelingt ihm dies aber, dann erkennt er mit dem wahren Wesen der Aussendinge doch zugleich auch das Wesen Gottes, was ja die Erfüllung des höchsten sittlichen Gebotes bedeutet.

Die Ethik Sp.'s findet die höchste sittliche Bestimmung des Menschen in der ädaquaten Erkenntnis Gottes. Der Philosoph ist in dieser Beziehung durchaus Pantheist, und seine ganze Lehre geht im Grunde darauf hinaus, dem Einzelindividuum jeden Anspruch auf irdische Existenz, d. h. soweit sie nur um seiner selbst willen erstrebt wird, abzusprechen. Von diesen Erörterungen ausgehend, kann man die Tendenz des spinozistischen Systems gegen den Individualismus gerichtet nennen. Das Individuum als solches ist zeitlich, in einem individualistischem System müsste sich also der sittliche Selbsterhaltungstrieb auf das zeitliche Dasein erstrecken und verlöre damit grade das, was ihn für Sp. sittlich macht. Das Individuum ist erst in seinem Hinstreben zum All sittlich, nicht in seinem Anklammern ans Individuelle.

Doch hier liegt wieder ein Widerspruch des Systems. Freilich soll nach Sp. das Absolute das wahrhaft Seiende sein, und die Modi nur Erscheinungsformen in ihm. Aber tatsächlich ist es Sp. nicht gelungen die Wesenheit der Substanz darzulegen und die Inhärenz der Modi in ihr zu erklären. Ja selbst die Beziehung der unendlich vielen Attribute zur einen Substanz hat er nicht zu deuten vermocht, sodass man Sp. den Vorwurf machen kann, seine Substanz sei nur ein leerer Begriff und das tatsächlich Existierende nur die Attribute. Damit wird aber aus der Einheit eine Vielheit und das Individuelle gewinnt die Oberhand. Von dieser Seite aus betrachtet, beginnt der Boden der spinoz. Metaphysik zu schwanken, und der Bau des Systems droht in sich selbst zusammenzustürzen.

Dieses Widerspruchs ist sich aber Sp. nicht bewusst geworden, vielmehr spricht er gemäss seiner pantheistischen Idee dem Einzelwesen an sich die Berechtigung des Existirens nur um seiner selbst willen ab.

Aus diesem Grunde liegt es denn überaus nahe, Sp. den

Vorwurf zu machen, er habe die Lebensverneinung zum sittlichen Prinzip erhoben. Jedoch diese Behauptung würde durchaus eine Verkennung Sp.'s bedeuten. Wohl ist der Philosoph bis zu gewissem Grade Mystiker, aber trotzdem niemals Lebensverneiner, oder besser, er will es nicht sein, wenn auch so mancher Zug seiner Ethik den Anschein erwecken mag. — Leben heisst kämpfen! — Dieser Wahrheit ist sich Sp. voll bewusst, und er will, dass dieser Kampf tatsächlich gekämpft werde. Aus eigner Kraft soll jeder zum Ziele gelangen, alles Leiden soll er in Tätigkeit verwandeln, um dadurch zu grösserer Vollkommenheit überzugehen. Niemals aber wird diese erreicht dadurch, dass der Mensch seinen irdischen Zustand verneint, sondern nur dadurch, dass er diesen Zustand mit der ihm eigenen Macht zu einem höheren emporläutert. Dieses ist der Sinn der Worte von Eth. IV, Praef.: „Wenn ich sage, dass jemand von geringerer zu grösserer Vollkommenheit übergehe oder umgekehrt, so verstehe ich darunter nicht, dass er von einem Wesen oder einer eigentümlichen Gestaltung in ein anderes Wesen oder eine andere Gestaltung verwandelt werde; sondern ich will damit sagen, dass seine Macht zur Tätigkeit, sofern darunter seine eigne Natur verstanden wird, vermehrt oder vermindert werde".

Der Mensch lebt auf Erden, also wird er leben nicht aus Willkür, sondern aus Notwendigkeit. Sein Körper ist hier in diesem Dasein an die Erde gebunden und von ihr abhängig, und wollte er den Körper vernachlässigen, weil ihm nur der Geist als wertvoll erschiene, so wäre das ein verhängnisvoller Irrtum. Denn der Geist ist nichts anderes als das Korrelat des Körpers, er wird ihm um so wertvoller sein, je mehr der Mensch seinem Körper zuführt. Wie Eth. II, 13 Anm. sagt: „Je befähigter ein Körper ist, vieles zu tun und zu leiden, um so befähigter ist auch sein Geist, vieles zugleich zu erfassen". — Dass Sp. das irdische Leben bejaht, erhellt vollkommen daraus, dass er sich gegen den Selbstmord erklärt: „Dass der Mensch vermöge der Notwendigkeit seiner Natur bestrebt sein sollte, nicht zu leben oder sich in eine andere Gestalt zu verwandeln, ist ebenso unmöglich, wie dass aus nichts etwas werde". —

Es liegt bereits im System Sp.'s ein Gedanke verborgen, der im 19. Jh. für die Philosophie so fruchtbar werden sollte:

das Absolute gelangt zu höchster sittlicher Vollkommenheit, indem es sich in Gestalt der Erscheinungen oder Modi im Kampfe mit sich selbst zu reiner, adäquater Vernunft emporläutert. Hat Sp. auch diesen Gedanken nicht bewusst ausgesprochen, gefühlt hat er ihn sicher, und mag er auch die Unveränderlichkeit der Substanz als oberstes Axiom aufstellen und zum Dogma erheben, seine ethischen Prinzipien verneinen diese scholastische Auffassung doch vielfach. Sp. findet das sittliche Gesetz für jeden Modus darin, zur absoluten Erhaltung der Substanz auch seinerseits beizutragen. Wird aber, so müssen wir fragen, die Substanz noch dieselbe sein, wenn jenes ideale Ziel erreicht ist und alle Modi wieder vollkommen in der Substanz aufgegangen sind? Jeder einzelne Modus verändert sich stetig, soweit er irdisch ist, und doch soll er unveränderlich sein, soweit er ewig ist! Dies ist eine Unmöglichkeit, die auch mit dem intellektualistischen Hilfsmittel des adäquaten und inadäquaten Erkennens nicht beseitigt wird. Hier liegt wieder einer jener Widersprüche im System, die zum grossen Teil darauf zurückzuführen sind, dass Sp. die Scholastik nicht völlig hat überwinden können.

Warum haben sich die Modi von der Substanz losgelöst? Sp. weiss keine Antwort auf die Frage zu geben, er kann nicht erklären, warum sie da sind, denn jener Gedanke der Läuterung ist im System wohl enthalten, aber durchaus nicht ausgesprochen. Aber noch ferner wie diese Auffassung liegt ihm jene — und Sp. wird damit zum Gegner der Scholastik, — die die Erscheinungswelt als Produkt eines sündhaften Abfalls von Gott erklären will. Eben deshalb, weil Sp. diese Ansicht nicht teilt, bewahrt er sich auch vor einer pessimistischen Welterklärung und sieht vielmehr Alles mit dem Auge dessen, für den es nichts Schlechtes an sich in der Welt gibt. Nichts wird verneint, alles hat seine Berechtigung, denn Alles ist in Gott und für Gott. Und so auch der Mensch im irdischen Dasein. Der wahrhaft sittliche Mensch wird das irdische Dasein nicht verwerfen, sondern wird es auffassen als den Weg zum ewigen Heil, wie denn Eth. IV, 4 sagt: „Der Mensch muss notwendig ein Teil der Natur sein und auch solche Veränderungen erleiden, welche aus seiner eignen Natur nicht begriffen werden können, von denen er selbst nicht adäquate Ursache ist. Hieraus folgt, dass der

Mensch Leidenschaften notwendig immer unterworfen ist und dass er dem gemeinen Lauf der Natur folgen und ihm gehorchen und sich demselben, soweit es die Natur der Dinge verlangt, anpassen muss". — Zwar verleitet den Philosophen sein ausgesprochener Intellektualismus oft dazu, den Menschen in der Kraft seines Erkennens zu überschätzen, aber dies ist für die ethische Auffassung, soweit sie für den irdischen Menschen als solchen in Betracht kommt, nur von geringerer Bedeutung. Die Ratio ist von dem mystischen Moment nur wenig beeinflusst, denn sie ermöglicht nichts anderes als ein klares Erkennen alles kausalen Zusammenhangs. Während mit der Intuitio Gott erkannt wird als der sich in seinem ganzen Sein selbst Offenbarende, wird mit der Ratio nicht Gott selbst in seiner Totalität erkannt, sondern nur Alles als in Gott begründet und von Gott verursacht. Drum ist die Ratio die Grundbedingung für alles sittliche Leben, denn der mit ihrer Hilfe Erkennende wird Alles für Gott zu erhalten streben und damit seine Bestimmung erfüllen.

VI.

Sittliches Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen.

Dieses Streben im Menschen, alles zu erhalten, richtet sich auch auf seinen Mitmenschen; er ist das letzte Objekt seiner endlichen Liebe. Denn ist Gott das Objekt seiner Liebe, soweit sich der Mensch als unendliches Wesen fühlt, so steht ihm, weil er andrerseits doch stets auch ein endliches Wesen ist, im irdischen Dasein der Mensch am nächsten. Deshalb sagt Eth. IV, 37: „Das Gut, welches jeder, der der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und um so mehr, je grösser seine Erkenntnis Gottes ist." Dass dies der Fall, begründet Sp. folgendermassen.

Derjenige Mensch wird seiner sittlichen Pflicht am meisten nachkommen, der sein Ich völlig in seinem Sein erhält. Nun ist er, als dem Naturverlauf oder Kausalzusammenhang unterworfen, von den Dingen, die ausser ihm sind, abhängig, ja selbst auf

sie angewiesen. Denn der menschliche Körper, aus vielen Individuen zusammengesetzt, bedarf zu seiner Erhaltung der Aussenwelt, die ihm immer neue Stoffe zuführen muss. Dasjenige aber in der Aussenwelt wird dem Menschen am nützlichsten sein, was am vielseitigsten mit ihm übereinstimmt. Eth. IV, 31 sagt: „Sofern etwas mit unserer Natur übereinstimmt, insofern ist es notwendig gut", und ferner heisst es Eth. IV, 18, Anm.: „Es gibt vieles ausser uns, das uns nützlich und deshalb von uns zu erstreben ist; das vortrefflichste darunter ist das, was mit unserer Natur ganz übereinstimmt. Denn wenn zwei Individuen von ganz gleicher Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie miteinander ein einziges Individuum, das um das Doppelte mächtiger ist als jedes einzelne von ihnen. Für den Menschen also ist nichts nützlicher als der Mensch; ja für die Selbsterhaltung können die Menschen kein vorzüglicher geeignetes Mittel sich wünschen, als dass alle in allem so übereinstimmen, dass die Geister und Körper alle zusammen gleichsam einen Geist und einen einzigen Körper bilden, und alle zusammen den gemeinsamen Nutzen suchen."

Da nach der Lehre Sp.'s die Sittlichkeit in der Selbsterhaltung besteht, so ist es natürlich ausgeschlossen, dass der Mensch das Wohl des Mitmenschen nur deshalb wünscht, um diesem zu nützen. Nein, jener Wunsch wird in ihm erregt um seiner Selbst willen mit Hinblick auf das Absolute. Gott wird absolut sein, wenn alle Modi in ihm aufgehen. Dies wird der sittliche Modus erstreben. Er selbst nähert sich seinem Ziel, je vollkommener er ist. Dies wird er, je grösser seine Befähigung wird von aussen Eindrücke aufzunehmen. Die wertvollsten Eindrücke erhält er von den Modis, die am vielseitigsten mit ihm übereinstimmen. Da dies vom Mitmenschen gemäss seiner Beschaffenheit am meisten gilt, so wird der Mensch, je mehr er sich selbst der Vollkommenheit, oder was das Gleiche ist, Gott nähert, auch eine gleiche Annäherung des Mitmenschen an Gott wünschen. Denn nur dann kann dieser ihm Nutzen bringen, da ja eine vielfältige Übereinstimmung dann ausgeschlossen ist, wenn der Mitmensch in seiner Vervollkommnung zurückbleibt. Es wird also der Mensch dem Mitmenschen das Gute, d. h. die Annäherung an Gott deshalb wünschen, weil

diese zur absoluten Existenz, zur absoluten Erhaltung der Substanz nötig ist. Und so sagt denn auch Sp.: „Weil wir in der Gesamtzahl der wirklichen Dinge nichts kennen, das vortrefflicher wäre als ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten lässt, so kann einer die Macht seiner Kunst und seines Verstandes durch nichts mehr zeigen, als durch eine Erziehung seiner Mitmenschen, welche sie befähigt, unter der Herrschaft der eignen Vernunft zu leben."

Mit einer Schärfe der Logik dokumentiert Sp. grade diesen Punkt in seiner Moraltheorie, die von einer zweiten Ethik kaum übertoffen sein dürfte.

Wir haben also gesehen, dass der Altriusmus nur soweit Aufnahme in das System finden kann, soweit es das Wohl des eignen Ichs erheischt, d. h. soweit er Forderung der Vernunft ist, niemals aber, soweit das Motiv dafür im blossen Mitgefühl oder Mitleid besteht. Dieses Gefühl verdammt Sp. durchaus, denn es ist nach seiner Meinung nichts anderes als eine Folge des inadäquaten Erkennens: weibisch nennt er es. Eth. IV, 50 sagt: „Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht." Besser und in seinem Sinn richtiger hätte sich Sp. ausgedrückt, wenn er gesagt hätte: Der nach der Vernunft lebende Mensch kennt das Mitleid nicht. Dieses ist nur eine Folge davon, dass der Mensch von dem Gesetze der Vernunft abweicht, und deshalb ist dieses Gefühl schlecht und unnütz. —

Mitleid ist nach der Auffassung Sp.'s in der Tat ein Leiden, denn wer aus Mitleid dem Menschen hilft, wird ein Übel niemals von Grund aus beseitigen können, da er dessen eigentliches Wesen nicht erkannt hat. Der Intellektualismus im System Sp.'s verschafft sich hier folgenreiche Geltung: Mitleid empfindet nur der inadäquat Erkennende, und zwar empfindet er es stets als ein Unlustgefühl in seinem eignen Ich, denn er trauert gewissermassen mit dem von einem Übel Betroffenen. So sagt Eth. III, 27: „In Folge davon, dass wir uns etwas, das uns ähnlich ist und gegen das wir noch keinen Affekt empfinden, als in eine gewisse Stimmung versetzt vorstellen, werden wir unmittelbar von einer ähnlichen Stimmung ergriffen." — Jedes Unlustgefühl beeinträchtigt aber das Tätigkeitsvermögen des

Menschen, vermindert damit seine sittliche Kraft und behindert ihn in seinem Streben nach Selbsterhaltung. Und so wird der vernünftige Mensch, statt Mitleid zu empfinden, nur darauf sein Sinnen richten, den Mitmenschen zur klaren Erkenntnis seines Übels zu führen, denn allein dadurch befreit er ihn davon. Ist aber der Mitmensch vom Übel befreit, dann wid er nicht mehr leidend, sondern tätig und damit sittlich sein, d. h. zur Erhaltung der Substanz in ihrem absoluten Sein beitragen.

Eth. II, 12 sagt: „Der Geist strebt, soviel er kann, dasjenige sich vorzustellen, was die Aktionskraft seines Körpers mehrt oder fördert". Dieser Satz ist bedingt durch den Selbsterhaltungstrieb und ist für die Ethik von ziemlicher Wichtigkeit. Das in jenem Lehrsatz zum Ausdruck gebrachte Streben des Geistes wird sich verschieden äussern, je nachdem, ob dieser von adäquaten oder inadäquaten Ideen beherrscht wird. Hierdurch wird aber auch, wie wir gesehen haben, der Selbsterhaltungstrieb bestimmt, und so muss dieser letztere mit jenem Streben des Geistes in gewisser Verbindung stehen. Inwieweit dies der Fall ist, ergibt folgende Erörterung. Hat der Geist inadäquate Ideen, dann hält er sein irdisches Dasein für seine eigentliche Bestimmung und bildet sich aus den Affektionen, die auf seinen Körper einwirken, die Begriffe von gut und böse. Diese wiederum haben aber zur Folge, dass der Mensch sowohl Liebe wie Hass empfindet. Eth. III, 13 Anm. sagt: „Liebe ist nichts anderes als Lust, verbunden mit der Idee einer äusseren Ursache, und Hass nichts anderes als Unlust, verbunden mit einer äusseren Ursache". Während nun aber der adäquat Erkennende darin eine Förderung seiner Aktionskraft findet, was seiner Erhaltung für die absolute Substanz dienlich ist, weil hierin ja das Wesen des Menschen rein zum Ausdruck kommt, so muss der inadäquat Erkennende konsequentermassen eine Förderung seiner Aktionskraft darin sehen, was der Erhaltung seines Ichs im irdischen Zustand dienlich ist. Dies bezeichnet er dann als gut, das Gegenteil als böse, für dieses empfindet er Lust, für jenes Hass. So also erkennen wir, dass der oben erwähnte Lehrsatz durchaus von dem Gesetz der Selbsterhaltung bedingt ist, und dass das Streben nach Erhöhung der Aktionskraft mit dem Trieb der Selbsterhaltung in engster Verbindung steht. Liebe und Hass

sind nun aber die beiden gewaltigsten Faktoren, die das Leben der Mitmenschen unter einander bestimmen, und so ergibt sich denn auch hier wieder die grundlegende Bedeutung des Selbsterhaltungstriebs für die spinozistische Ethik.

Der inadäquat erkennende Mensch wird alles lassen, was seinem irdischen Selbsterhaltungstrieb zuwider ist, und deshalb sagt denn Eth. IV, 13 Anm., „dass der Liebende notwendig bestrebt sein wird, den geliebten Gegenstand gegenwärtig zu haben und zu erhalten, und dass dagegen der Hassende bestrebt ist, den verhassten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören". — Das gilt aber eben nur für den inadäquat Erkennenden, der adäquat Erkennende im Gegenteil weiss davon nichts, für ihn gibt es keine irdische Liebe und keinen Hass als Leidenschaft, er sieht Alles nur als einen Ausfluss göttlicher Notwendigkeit und kennt nur die Liebe zu Gott. Und so ist es denn natürlich, dass das spinozistische Sittengesetz beides, sowohl die Liebe wie den Hass verwirft, dass es nichts anderes gelten lässt, als das Streben im Menschen, sich mit allen seinen Mitmenschen in unzerstörbarer Harmonie nur auf Grund der Vernunftforderung zu verbinden, da diese dem höchsten sittlichen Gebot der Erhaltung der absoluten Substanz in reinster Weise Erfüllung schafft. Es ist die Liebe zu Gott mit der der Menschen untereinander in keiner Weise vergleichbar, denn sie entbehrt jedes sinnlichen Motivs, sie ist rein intellektualistisch. Hier an dieser Stelle zeigt es sich deutlich, dass der Egoismus nach der Auffassung Sp.'s unsittlich ist, denn er ist der Ausfluss des Triebs im Menschen, der nur auf eine Erhaltung des irdischen Daseins abzielt. Aus ihm entspringen alle jene Gefühle, wie Hass, Missgunst, Spott, Zorn, Rachsucht, aber auch Liebe, Zuneigung, Gunst, Wohlwollen und alle die menschlichen Stimmungen, die Sp. im III. Teil seiner Ethik behandelt. Denn selbst die letzteren, die wohl zunächst als edle Eigenschaften erscheinen mögen, sind nichts anderes als Mittel, das eigne Ich im irdischen Dasein erhalten zu können. Nur demjenigen bringt der inadäquat Erkennende z. B. Gunst entgegen, von dem er sich vorstellt, dass er einen Menschen, den er liebt, mit Lust erregt hat (Eth. III, 22). Er selbst aber liebt nur den, der für ihn die Ursache von Lust ist. Diese Liebe, und damit auch jene Gunst, werden aber so-

Menschen, vermindert damit seine sittliche Kraft und behindert ihn in seinem Streben nach Selbsterhaltung. Und so wird der vernünftige Mensch, statt Mitleid zu empfinden, nur darauf sein Sinnen richten, den Mitmenschen zur klaren Erkenntnis seines Übels zu führen, denn allein dadurch befreit er ihn davon. Ist aber der Mitmensch vom Übel befreit, dann wid er nicht mehr leidend, sondern tätig und damit sittlich sein, d. h. zur Erhaltung der Substanz in ihrem absoluten Sein beitragen.

Eth. II, 12 sagt: „Der Geist strebt, soviel er kann, dasjenige sich vorzustellen, was die Aktionskraft seines Körpers mehrt oder fördert". Dieser Satz ist bedingt durch den Selbsterhaltungstrieb und ist für die Ethik von ziemlicher Wichtigkeit. Das in jenem Lehrsatz zum Ausdruck gebrachte Streben des Geistes wird sich verschieden äussern, je nachdem, ob dieser von adäquaten oder inadäquaten Ideen beherrscht wird. Hierdurch wird aber auch, wie wir gesehen haben, der Selbsterhaltungstrieb bestimmt, und so muss dieser letztere mit jenem Streben des Geistes in gewisser Verbindung stehen. Inwieweit dies der Fall ist, ergibt folgende Erörterung. Hat der Geist inadäquate Ideen, dann hält er sein irdisches Dasein für seine eigentliche Bestimmung und bildet sich aus den Affektionen, die auf seinen Körper einwirken, die Begriffe von gut und böse. Diese wiederum haben aber zur Folge, dass der Mensch sowohl Liebe wie Hass empfindet. Eth. III, 13 Anm. sagt: „Liebe ist nichts anderes als Lust, verbunden mit der Idee einer äusseren Ursache, und Hass nichts anderes als Unlust, verbunden mit einer äusseren Ursache". Während nun aber der adäquat Erkennende darin eine Förderung seiner Aktionskraft findet, was seiner Erhaltung für die absolute Substanz dienlich ist, weil hierin ja das Wesen des Menschen rein zum Ausdruck kommt, so muss der inadäquat Erkennende konsequentermassen eine Förderung seiner Aktionskraft darin sehen, was der Erhaltung seines Ichs im irdischen Zustand dienlich ist. Dies bezeichnet er dann als gut, das Gegenteil als böse, für dieses empfindet er Lust, für jenes Hass. So also erkennen wir, dass der oben erwähnte Lehrsatz durchaus von dem Gesetz der Selbsterhaltung bedingt ist, und dass das Streben nach Erhöhung der Aktionskraft mit dem Trieb der Selbsterhaltung in engster Verbindung steht. Liebe und Hass

sind nun aber die beiden gewaltigsten Faktoren, die das Leben der Mitmenschen unter einander bestimmen, und so ergibt sich denn auch hier wieder die grundlegende Bedeutung des Selbsterhaltungstriebs für die spinozistische Ethik.

Der inadäquat erkennende Mensch wird alles lassen, was seinem irdischen Selbsterhaltungstrieb zuwider ist, und deshalb sagt denn Eth. IV, 13 Anm., „dass der Liebende notwendig bestrebt sein wird, den geliebten Gegenstand gegenwärtig zu haben und zu erhalten, und dass dagegen der Hassende bestrebt ist, den verhassten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören". — Das gilt aber eben nur für den inadäquat Erkennenden, der adäquat Erkennende im Gegenteil weiss davon nichts, für ihn gibt es keine irdische Liebe und keinen Hass als Leidenschaft, er sieht Alles nur als einen Ausfluss göttlicher Notwendigkeit und kennt nur die Liebe zu Gott. Und so ist es denn natürlich, dass das spinozistische Sittengesetz beides, sowohl die Liebe wie den Hass verwirft, dass es nichts anderes gelten lässt, als das Streben im Menschen, sich mit allen seinen Mitmenschen in unzerstörbarer Harmonie nur auf Grund der Vernunftforderung zu verbinden, da diese dem höchsten sittlichen Gebot der Erhaltung der absoluten Substanz in reinster Weise Erfüllung schafft. Es ist die Liebe zu Gott mit der der Menschen untereinander in keiner Weise vergleichbar, denn sie entbehrt jedes sinnlichen Motivs, sie ist rein intellektualistisch. Hier an dieser Stelle zeigt es sich deutlich, dass der Egoismus nach der Auffassung Sp.'s unsittlich ist, denn er ist der Ausfluss des Triebs im Menschen, der nur auf eine Erhaltung des irdischen Daseins abzielt. Aus ihm entspringen alle jene Gefühle, wie Hass, Missgunst, Spott, Zorn, Rachsucht, aber auch Liebe, Zuneigung, Gunst, Wohlwollen und alle die menschlichen Stimmungen, die Sp. im III. Teil seiner Ethik behandelt. Denn selbst die letzteren, die wohl zunächst als edle Eigenschaften erscheinen mögen, sind nichts anderes als Mittel, das eigne Ich im irdischen Dasein erhalten zu können. Nur demjenigen bringt der inadäquat Erkennende z. B. Gunst entgegen, von dem er sich vorstellt, dass er einen Menschen, den er liebt, mit Lust erregt hat (Eth. III, 22). Er selbst aber liebt nur den, der für ihn die Ursache von Lust ist. Diese Liebe, und damit auch jene Gunst, werden aber so-

fort ins Gegenteil umschlagen, wenn der bisher Geliebte Ursache von Unlust wird, denn „Jedes Ding kann zufällig Ursache der Lust oder Unlust sein“ (Eth. III, 15). Lust und Unlust sind ja aber, wie wir bereits gezeigt, nichts anderes als die Äusserungen des Selbsterhaltungstriebs. Somit ist also auch die scheinbar innigste Liebe im inadäquat erkennenden Menschen nichts anderes als Egoismus. Doch dieser Mensch ist ja eben nach Sp. unsittlich, der adäquat Erkennende ist von alledem weit entfernt. Er kennt den Hass überhaupt nicht, die Liebe aber nicht im Gewande egoistischer Sinnlichkeit, sondern nur insoweit, als sie Äusserung der göttlichen Vernunft ist, die ihn über alles Irdische emporhebt. Es ist diese Scheidung auf dem Gebiete der Gefühle, die wir bei Sp. finden, zweifellos eine grosse Feinheit des Systems. Und ist sie auch letzten Endes bedingt durch ein metaphysisches Prinzip, so gibt sie doch eine Erklärung für eine Erscheinung, die wir täglich im Leben antreffen. Und wer wollte von der Hand weisen, dass der Mensch sich gerade dadurch von den übrigen Modis unterscheidet, dass er seine Gefühle durch die ihm eigne Vernunft zu beherrschen vermag? Das Tier vermag dies nicht, seine Gefühle sind alle bedingt von dem Trieb nach irdischer Selbsterhaltung, sie sind Ausfluss des vollkommensten Egoismus. Und deshalb verlangt Sp. auch nur von demjenigen Modus die Sittlichkeit, wie er sie in seiner Ethik aufstellt, dem ein vernunftgemässes Denken eigen ist. Das Tier kann diese Bedingung nicht erfüllen, aber es ist deswegen doch keineswegs unsittlich. Es lebt nicht nach den Regeln und Vorschriften der Vernunft, sondern nach denen der Natur. Beide haben aber, wie Sp. im theol.-pol. Traktat ausführt, durchaus nichts miteinander gemein, sondern ursprünglich leben alle Modi nach den Gesetzen der Natur, nach dem Naturgesetz, wie Sp. sagt. Wir werden hierüber an späterer Stelle zu reden haben. — Das aber ist ja eben das wahrhaft Göttliche im Menschen, dass er mit Hilfe der Vernunft den in ihm liegenden Egoismus überwindet und einem Altruismus Platz macht, der alle menschliche Gemeinschaft und das höchste Glück der gesamten Menschheit wünscht im Hinblick auf das Göttliche.

Bewirkt die Befriedigung des irdischen Selbsterhaltungstriebs gleichsam ein sinnliches Lustgefühl, so folgt aus dem

Selbsterhaltungstrieb fürs Absolute eine reine, alles Niedrigen ledige Freude, die hilaritas. Klar spricht Sp. das Dasein dieser beiden so total entgegengesetzten Gefühle aus in Eth. III, 58: „Ausser derjenigen Art von Freude, welche in das Gebiet der Leidenschaften gehört, gibt es auch noch eine andere Freude, welche wir haben, sofern wir selbsttätig sind“. — Und derjenige, der die erste Art von Freude empfindet, wird ihres Besitzes nie sicher sein, denn sie entsteht nicht rein aus seinem eignen Wesen, sondern ist immer von den Aussendingen abhängig und kann sich deshalb gar leicht wieder in Traurigkeit verwandeln. Drum ist denn auch dieser Mensch nie wahrhaft frei, und Alles, was er tut, ist immer von einer geheimen Angst begleitet. Nie tut er das Gute um des Guten selbst willen, sondern immer nur deshalb, weil es seinem egoistischen Streben dienlich ist. Und drum sagt denn auch Sp. im theol.-pol. Traktat (S. 110): „Derjenige handelt aus freier Überzeugung, der das Gute aus reiner Erkenntnis und Liebe des Guten tut; wer es aber tut aus Furcht vor einem Übel, der steht unter dem Zwange jenes Übels, handelt knechtisch und lebt unter der Herrschaft eines anderen“. — Die wahre Freude kann nur eine Folge reiner Tätigkeit sein, denn sie ist, weil aus der innersten Natur des Menschen entsprungen, unvergänglich und ewig.

Das ethische Leben der Menschen wird also, wie eben dargelegt, bestimmt im Hinblick auf das Göttliche. Hierin liegt der Grundgedanke des eigentlichen spinozistischen Pantheismus. Gott und Mensch in der Liebe eins! — das ist der grösste und erhabenste Gedanke Sp.'s. Wer Gott wahrhaft erkennt, der liebt ihn auch und Gott in gewissem Sinne ihn wieder, weil dieser Gott ja besteht aus der Allheit der ihn liebenden Wesen. — Aus dem Gewande des mathematischen kalt spekulierenden Metaphysikers tritt uns der Philosoph in seiner wahren Gestalt entgegen, wenn es uns einmal gelungen ist, dieses eine Moment in seiner ganzen Grösse zu erfassen. Durchaus im Geiste Sp.'s ist es gesprochen, wenn Goethe sagt: „Nicht das macht uns frei, dass wir nichts über uns anerkennen, sondern eben, dass wir etwas verehren, was über uns ist. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen an den Tag, dass wir selber das Höhere in uns tragen und wert sind, seinesgleichen zu sein“ (Gespr. m. Eck. am 18. I. 1827).

Wie oft spricht man von dem Pantheisten Sp. und glaubt dessen Pantheismus in seinem ganzen Wesen erkannt zu haben, wenn man in ihm die Gleichung ruhend gefunden: Substanz gleich Natur gleich Gott. Dieser Satz ist allerdings der metaphysische Grundgedanke in der Ethik Sp.'s, aber er ist vom Philosophen nur ausgesprochen worden, um die Basis zu bilden für ein System, das sich die Lösung des ethischen Problems als letzte und höchste Aufgabe gesteckt hat.

VII.

Staatslehre.

Nach dem, was wir über das sittliche Zusammenleben der Menschen gesagt haben, liegt es nahe, dass Sp. auch seine Ansicht über die Einrichtung geäussert hat, die die Menschen öffentlich miteinander verbindet, d. h. über den Staat. Es kann hier natürlich nicht die Staatslehre Sp.'s einer eingehenden Beurteilung unterzogen werden, sondern es soll nur kurz dargelegt werden, dass auch die Grundlage für diese in dem sittlichen Ideal der Selbsterhaltung zu suchen ist.

In der Tat hat nach der Ansicht Sp.'s der Staat keinen anderen Zweck und darf kein anderes Ziel haben, als das Wohl des Einzelnen zu fördern. Sobald er diese Bedingung nicht mehr erfüllt, ist er hinfällig, wie der theol.-pol. Traktat (S. 301) sagt: „Kein Vertrag kann Kraft haben als durch seine Nützlichkeit; fällt diese weg, so fällt auch der Vertrag und ist soviel wie nicht vorhanden." Der Staat soll ein Mittel sein dazu, den Menschen dem ethischen Ideal näher zu führen, und so ist er auch nur dienlich unter solchen, die bereits nach der Herrschaft der Vernunft leben, wie Eth. IV, 73 dartut: „Der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, is freier in einem Staate, wo er nach gemeinsamen Beschluss lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht." — Sp. unterscheidet zwischen einem Naturrecht und einem Vernunftrecht. Jenes ist von jedem Modus mit auf die Welt gebracht und reicht soweit, wie sich die Macht

des einzelnen erstreckt. Der polit. Tract. sagt Kap. 2: „Das Recht und Gesetz der Natur, unter dem alle Menschen geboren werden und meistens auch ihr Leben zubringen, verbietet nichts als nur das, was niemand begehrt und niemand kann, nicht Streit, nicht Zorn, nicht Hass, nicht Heimtücke, und überhaupt nichts verabscheut, wozu irgend ein Trieb anreizt." In jedem Individuum verschafft es sich absolute Geltung und wird deshalb ein Recht des anderen nicht anerkennen, denn das würde für ihn eine Beschränkung bedeuten. — „Solange man die Menschen, sagt der theol.-pol. Tractat S. 297, als Individuen betrachtet, die bloss unter der Herrschaft der Natur leben, lebt sowohl derjenige, welcher die Vernunft noch nicht kennt, oder der eine tugendhafte Gesinnung noch nicht hat, in demselben höchsten Rechte bloss nach den Gesetzen seiner Begierde, wie ein anderer, der sein Leben nach der Vernunft regelt." Dieser Satz will sagen, dass jeder Mensch zunächst in sich keine anderen Gesetze kennt als die der eignen Begierde und der eignen Macht, und dass er nur handelt angetrieben durch die Natur, die aber noch nicht unter den Gesetzen der menschlichen Vernunft steht. „Was aber jeder, unter der Herrschaft der Natur allein betrachtet, als vorteilhaft für sich erachtet, das darf er mit dem höchsten Naturrecht anstreben und auf jede mögliche Weise, mit Gewalt, List, Bitten oder wie immer durchführen, und er darf folglich auch jeden für seinen Feind betrachten, der ihn an der Befriedigung seines Verlangens hindern will." (Theol.polit. Tr. 298.)

Die Natur und die menschliche Vernunft haben aber nichts mit einander gemein, denn jene fasst die Gesetze der absoluten Notwendigkeit in sich und kennt nur die eine Substanz, während die menschliche Vernunft Gesetze aufstellt, welche nur Giltigkeit haben können für die menschliche Natur. Der pol. Tract. Kap. 2 sagt: „Die Natur ist nicht gebunden an die Gesetze der menschlichen Vernunft, welche nur auf der Menschen wahren Nutzen und Erhaltung ausgehen, sondern an unendlich viele andere, welche auf die ewige Ordnung der ganzen Natur sich beziehen, von der der Mensch ein verschwindend kleiner Teil ist, eine Ordnung, nach deren Notwendigkeit allein alle Individuen determiniert werden, um auf eine bestimmte Art zu leben und zu

wirken.“ — Was also die menschliche Vernunft für schlecht erklärt, kann es niemals sein in Bezug auf die Ordnung und Gesetze der gesamten Natur, sondern immer nur in Bezug auf die Gesetze der menschlichen Natur. Im Absoluten gibt es überhaupt nichts Schlechtes, wohl aber für den Menschen, weil er ein endliches Wesen ist. Verbietet aus diesem Grunde die Verordnung der Natur dem Menschen nichts, wozu ihn seine Begierde reizt, so fordert die menschliche Natur Rücksicht auf den Mitmenschen, d. h. eine bestimmte Einschränkung der Begierden. Denn es gibt keinen Menschen, der nicht wünschte möglichst sicher und ohne Furcht zu leben. Dies kann er aber nur, wenn er weiss, dass alle mit ihm lebenden Menschen ihr Tun und Handeln nicht mehr abhängig machen können allein von ihrer eignen Kraft, sondern es unterordnen müssen der Macht und dem Willen der Gesamtheit. So wird also jeder Vernünftige den Staat wünschen, weil er weiss, dass ihm durch denselben die grösste Sicherheit des eignen Ichs zuteil wird. Er wird mit anderen Worten zu Gunsten des Vernunftsrechts auf das Naturrecht verzichten. Und so wird der Staatsvertrag geschlossen, in dem jeder gelobt „niemand zu tun, was er selbst nicht getan haben will, und das Recht des Nebenmenschen dem eignen gleich zu setzen.“ Das Wesen des Staates ist das durch Gesetz geordnete einträchtige Zusammenleben der Menschen und der „Zweck des Staatslebens ist kein anderer als Friede und Sicherheit des Lebens.“ (Tract. pol. Kap. 57). Dies aber wird vollkommen erreicht, wenn sich jeder Einzelne in seiner Handlungsweise den Gesetzen des Staates unterordnet, dagegen soll es diesem nicht gestattet sein, die Denk- und Redeweise des Bürgers zu beeinflussen: „Ich ziehe also den Schluss, dass es für die Sicherheit des Staates das Erspriesslichste ist, wenn einzig und allein Liebe und Rechtschaffenheit für Frömmigkeit und Religion gelten, und wenn das Recht der höchsten Gewalten in geistigen und weltlichen Dingen sich nur auf Taten erstreckt, im übrigen aber jedermann gestattet ist zu denken, was er will, und zu reden, was er denkt.“ (Theol.-pol. Tr. S. 345). So wird denn Sp. ein kühner Streiter für ein Gut, das erst so lange Zeit nach ihm der europäischen Menschheit zuteil werden sollte — der Gedankenfreiheit.

Dass die ganze Staatstheorie sich auf den Selbsterhaltungstrieb gründet, ist aus dem Gesagten nunmehr leicht ersichtlich. Nicht aus Furcht befolgt der Freie die Gesetze des Staates, sondern deshalb, weil er erkennt, dass er selbst davon den grössten Vorteil haben wird. So sagt Sp. Eth. IV, 18: „Für ihre Selbsterhaltung können die Menschen kein vorzüglicher geeignetes Mittel sich wünschen, als dass alle in allem so übereinstimmen, dass die Geister und Körper aller zusammen gleichsam einen einzigen Körper bilden, und alle, zumal mit allen ihren Kräften ihre Selbsterhaltung anstreben, d. h. ihren Nutzen suchen.“ — Des Menschen Selbsterhaltung wird um so mehr gefördert, je mehr er mit anderen Einzelindividuen übereinstimmt, denn die letzte Vollendung des Absoluten besteht ja in einer völligen Übereinstimmung aller Daseienden. Ist es also nicht ganz richtig, dass der Mensch sich eine gewisse Beschränkung in bezug auf seine Naturrechte auferlegt, wenn er dadurch erreicht, dass seiner sittlichen Bestimmung eine Förderung erwächst? Er schränkt sein Naturrecht nicht um der anderen willen ein, sondern nur deshalb, um dadurch diese anderen zu Mitteln für sich und seinen höchsten Zweck zu machen. Denn „je mehr der Mensch für sich seinen Nutzen sucht, desto mehr sind die Menschen einander gegenseitig nützlich. Denn je mehr ein jeder seinen Nutzen sucht und auf seine Selbsterhaltung bedacht ist, desto mehr ist er mit Tugend begabt, oder, was dasselbe ist, mit desto mehr Macht ist er begabt, nach den Gesetzen seiner eignen Natur fähig zu sein, d. h. nach Anleitung der Vernunft zu leben. Nun stimmen aber die Menschen dann am meisten überein, wenn sie nach Anleitung der Vernunft leben; also sind die Menschen gegenseitig um so nützlicher, je mehr ein jeder für sich seinen Nutzen sucht“ (Eth. IV, 35). Was also dem Unvernünftigen als ein Verlust erscheint, darin, d. h. im Aufgeben des Naturrechts, sieht der Vernünftige einen grossen Gewinn. Denn eben, weil der Mensch nicht im vereinzelten Dasein sondern nur in organisch gegliederter Gesellschaft sein Seelenleben vollständig zu entwickeln vermag, so muss Zweck und Gliederung des Einzellebens dem Zweck und der Gliederung des Gemeinlebens völlig entsprechen, wie ja eben das ausschliessliche Hingeben des Individuellen an das Allgemeine das sittliche Ideal

Sp.'s ist. Der Staat muss eine harmonische Einheit, ein durchgängiges Gegenbild des sittlichen Einzellebens darstellen.

Es muss hier genügen, dargelegt zu haben, wie eng die Staatslehre Sp.'s in Verbindung mit seiner praktischen Philosophie steht, dass der Grund, auf dem sie sich aufbaut, ein durchaus ethischer ist. Der Staat ist nichts anderes als ein Mittel zur Erfüllung der höchsten sittlichen Aufgabe, die die Menschheit hat. Und ist er auch keine göttliche, sondern eine rein menschliche Einrichtung, so darf er doch von dem Einzelnen nicht verletzt werden um des gleichsam heiligen Zwecks willen, den er erfüllt. Aber wenn auch Sp. die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze fordert, so ist der Philosoph doch weit entfernt von jenem Rigorismus, der z. B. der Staatsauffassung Platos anhaftet. Plato hat das Wissen, Wollen, Beschliessen des Individuums nicht anerkannt. Sp. aber wollte beide Seiten mit einander versöhnen, den allgemeinen Zweck und die partikularen Zwecke des Einzelnen, er forderte, dass sich zur möglichsten Omnipotenz des Staates die möglichst grosse Freiheit des bewussten Einzelwillens geselle, und damit ist Sp. auch in diesem Punkte ein Vorkämpfer jener Ideen geworden, die erst in unserer Zeit Realisierung zu finden begonnen haben.

VIII.

Die sittliche Macht des Einzelmenschen.

Für Sp. steht der Mensch im Mittelpunkt des Interesses, nicht als Gattung, sondern als der höchster Sittlichkeit fähige Modus. Nicht das Wesen Gottes zu erforschen ist das Ziel der Ethik, sondern sie strebt darnach, das Göttliche im Menschen zum Siege zu führen. Der Mensch ist der vortrefflichste aller Modi, das spricht Sp. deutlich aus, denn er ist, um mich der oft so mathematisch nüchternen Redeweise des Philosophen zu bedienen, der am mannigfaltigsten zusammengesetzte Modus. Über dem adäquat erkennenden Menschen weiss Sp. nichts Höheres in der Erscheinungswelt, er ist das letzte Produkt des sich offenbarenden Gottes. Und hier findet auch die Intuitio ihren Platz,

da mit deren Hilfe Gott vom Menschen absolut erkannt wird. Also erkennend, müsste aber der Mensch allwissend sein, denn er erfasste dann mit seinem Geiste alles, was existiert, das hiesse aber zugleich nach der intellektualistischen Lehre Sp.'s er wäre allseiend. Dies will aber nichts anderes sagen, als: der Mensch wird zum absoluten Ich und die Erscheinungswelt ein Produkt dieses Ichs. Wir sind hier wieder bei der notwendigen Konsequenz des spinozistischen Systems angekommen, d. h. bei dem reinen Intellektualismus, um nicht zu sagen Idealismus.

Es könnte vielleicht der Vorwurf gemacht werden, diese Auffassung sei in das System Sp.'s hineingeheimnisst, und der Philosoph selbst habe sie niemals ausgesprochen. Wir selbst haben schon an früherer Stelle mit Nachdruck betont, dass eine idealistische Deutung des spinozistischen Systems durchaus auf Wege führt, die von einer Deutung des Philosophen in seinem eignen Sinne ableiten. Und dennoch, was ist es anders als ein idealistischer Gedanke, wenn Sp. im V. V. S. 10 sagt, dass die vollkommene Natur des Individuums die „Einheit des Geistes mit der gesamten Natur" sei? — Dieser Gedanke ist zweifellos eine Konsequenz, zu der derjenige gelangen muss, der die Gedankenkette im System logisch zu Ende führt. —

Wir hatten gesehen, dass das Mitleid unsittlich ist, weil es ein Leiden bedeutet. Es ist ein Affekt, denn es liegt in der irdischen Natur des Menschen, das Unglück des Nebenmenschen selbst als ein Unglück mit zu empfinden. Eth. III, 27 bringt dies mit den Worten zum Ausdruck: „Wenn wir einen Gegenstand unsersgleichen, für den wir keinen Affekt empfinden, von irgend einem Affekt erregt vorstellen, so werden wir eben dadurch von dem gleichen Affekt erregt". „Denn, fügt der Beweis hinzu, wenn die Natur des äusseren Körpers (also hier des unglücklichen Menschen) der Natur unseres Körpers ähnlich ist, so wird die Idee des äusseren Körpers, den wir vorstellen, eine Erregung unseres Körpers in sich schliessen, welche der Erregung des äusseren Körpers ähnlich ist. Wenn wir uns daher vorstellen, dass jemand unsersgleichen von einem Affekt erregt ist, so wird diese Vorstellung eine Erregung unseres Körpers ausdrücken, welche diesem Affekt ähnlich ist". Wenn wir uns also vorstellen, dass einer unserer Mitmenschen von einem Unglück

betroffen ist, so werden wir dieses Unglück mit ihm empfinden, wir werden leiden. Alles Leiden ist aber ein schädlicher Affekt, ihn müssen wir überwinden. Dies können wir aber am besten, indem wir unseren unglücklichen Mitmenschen durch die Kraft unserer Vernunft helfen. Ist er frei von Übel, dann wird auch die Wirkung, die sein Einfluss in uns hervorruft, kein schädlicher Affekt mehr sein, sondern sein Einfluss wird den unserer eigenen Natur mächtiger machen und diese dem Gesetz der Selbsterhaltung dadurch besser gehorchen. Also der Mensch schadet sich selbst, der den Mitmenschen bemitleidet, aber nicht minder der, der ihm nicht hilft. Seinem Nächsten also in jeder Lebenslage beizustehen, ist eine Hauptforderung der Ethik Sp.'s.

Erkenntnis und Leidenschaft sind die Mächte, welche den Zustand des Menschen bestimmen. Leidenschaften bestürmen den Körper und den Geist. Erkenntnis aber kann nur vom Geiste ausgehen, und sie ist es, mit deren Hilfe sich der Mensch von den Affekten befreit. Freiheit des Geistes ist Glückseligkeit, sagt Sp., denn sie erhöht die Macht unserer Selbsterhaltung. Die Affekte machen den Menschen unfrei, das zeigt Sp. im IV. Teil seiner Ethik: „Über die menschliche Unfreiheit oder die Macht der Affekte;" die Erkenntnis macht den Menschen frei, wie der V. Teil der Ethik dartut: „Über die Macht der Erkenntnis oder die menschliche Freiheit."

Dieser V. Teil der Ethik ist der Kulminationspunkt des Ganzen, er ist durch alle vier vorhergehenden Teile vorbereitet und offenbart nur das sittliche Ideal Sp.'s in seiner Vollendung. „Ich komme nun endlich, sagt er im Vorwort, zur anderen Seite der Ethik, welche die Mittel und Wege betrifft, die zur Freiheit führen. In diesem Teil werde ich also von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft wider die Macht der Affekte vermag, aber auch, was die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit ist."

Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit, sagt Sp. in Anm. zu Eth. V, 36, besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menschen." Liebe ist das letzte Wort des Philosophen, und das ganze Weltall soll eins sein in diesem Gefühl. Eth. V, 37 sagt: „Es gibt in der ganzen Natur nichts, was dieser intellektuellen Liebe entgegengesetzt wäre oder sie aufheben könnte." In diesem Punkte verlässt Sp. eigentlich allen realen Boden, er wird zum vollkommenen Mystiker. Liebe ist ihm identisch mit Erkennen, nur weil und indem Gott erkannt wird, kann er geliebt werden, und weil wiederum diese Liebe zu Gott unendlich zu sein vermag, so muss es auch das Erkennen sein. Erkennen heisst aber erhalten, denn alles, was zerstört wird, wird es nur, weil es verkannt wird. Da aber die höchste aller Erkenntnis in der Intuitio besteht, so sagt Eth. V, 25: „Das höchste Bestreben des Geistes und die höchste Tugend ist, die Dinge nach der 3. Erkenntnisart zu erkennen." Diese 3. Erkenntnisart, die aus der 2. entspringt, „schreitet von der ädaquaten Idee des formalen Wesens gewisser Attribute Gottes zu der adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge vor." (Eth. II. 40, Anm. 2). Haben wir auf diese Weise Gott völlig erkannt, dann kommt in uns auch die Erkenntnis, dass wir ein Teil Gottes selbst sind, dass wir zu ihm und seiner Allheit gehören nicht weniger wie jedes Glied zu unserem Körper. Denn ebenso, wie unser Körper unvollständig ist, wenn ihm eines seiner Glieder fehlt, ebenso würde Gott einen Teil seiner Wesenheit verlieren, verlöre sich ein Modus aus der Substanz. Je mehr nun aber ein zeitlicher Modus sich an das Dasein dieser Welt fesselt, umsomehr entfernt er sich von seinem innersten Wesen, um so fremder wird er Gott. Daraus aber folgt, dass wir uns durch unsere Selbsterhaltung Gott immer mehr und eben nur durch sie nähern, bis wir schliesslich auf diesem Wege ganz in ihm aufgehen. Durch die Erkenntnisart der Intuition fühlt sich der Mensch gehoben in dem Bewusstsein, ein unmittelbarer Ausdruck der ewigen Wesenheit Gottes zu sein: Gott erkennen = sich erkennen = sich erhalten = sittlich sein! — „Aus dieser 3. Erkenntnis entspringt die grösste Befriedigung des Geistes, die es geben kann." Wie gross aber die dem Menschem angeborene sittliche Kraft ist, tut Eth. V, 14 dar, wo es heisst: „Der Geist kann bewirken, dass alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden." Sp. räumt mit diesen Worten dem Geist einen unbedingten Vorrang vor dem Körper ein, indem er jenem die Möglichkeit zuspricht absolut zu werden, was von diesem nie gelten kann. Der Lehrsatz II, 7: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe

wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ müsste damit seine Giltigkeit verlieren, was die ganze Eigenart des spinozist. Monismus zerstören würde. Wir sind also damit auf dem Punkt angekommen, wo Metaphysik und Ethik in Widerspruch geraten, weil Endliches und Unendliches eine unmögliche Vereinigung finden sollen. Aber dennoch ist grade dieser Satz, dass Alles auf die Idee Gottes bezogen werden könne, gleichsam das Abbild des hohen, begeisterten Strebens, das in Sp. während der ganzen Zeit seines Lebens herrschte: das immerdauernde Streben nach dem Göttlichen hin. In höchstem Masse gilt von Sp., was Ranke in seiner Weltgeschichte I, 1 sagt: „Das Göttliche ist immer das Ideale, das dem Menschen vorleuchtet; dem menschlichen Tun und Lassen wohnt zwar noch eine ganz andere, auf die Bedingungen des realen Daseins gerichtete Tendenz inne, aber es strebt doch immer nach dem Göttlichen hin.“ — Nur in der Erkenntnis des Göttlichen, des Absoluten findet Sp. die höchste Befriedigung, denn was bedeutet diese Erkenntnis im Grunde anderes als eine Vertiefung und Verinnerlichung des eignen Ichs? Nur derjenige, der das eigne Ich in seiner ganzen Eigenart erkannt und erfasst hat, wird ein reines Glück empfinden, denn auch in den schwersten Stunden des Lebens wird er nicht an seiner Bestimmung verzweifeln, sondern wird mit der Seelenruhe des Weisen sein Schicksal bedingt erkennen, nicht durch Zufall, sondern durch die Natur des eignen Ichs. Die Menge kämpft hier auf Erden den blinden Kampf gegen Mächte, die ihr dämonisch erscheinen, weil es unbekannte Mächte sind. Derjenige aber, der die Notwendigkeit alles Geschehenden erkennt, wird in jenen Mächten nichts Geheimnisvolles sehen, sondern die Äusserung des Absoluten, dem er selbst angehört. Und wie der Weise im Naturverlaufe alles zu verstehen strebt, so wird er sich auch stets hüten, die Handlungen seines Mitmenschen zu belächeln oder zu beweinen, zu vergöttern oder zu verfluchen, sodern wird allzeit versuchen, sie zu verstehen.

In einem Schlusskapitel möge nun noch dargetan werden, wie weit Sp. in seiner Ethik der Menschheit einen wirklich hier auf Erden gangbaren Weg der Sittlichkeit vorgezeichnet hat, und wieweit andrerseits die mystische Seite in ihr überwiegt.

IX.

Schluss.

Der Gipfelpunkt der spinozist. Ethik spricht sich in dem Satze aus: „Unser Glück oder unsere Seligkeit, unsere Freiheit besteht in der beständigen Liebe zu Gott. Und diese Liebe oder diese Seligkeit heisst in der heiligen Schrift Herrlichkeit, und nicht mit Unrecht. Denn sie ist die wahre Befriedigung der Seele und der höchste Triumph des Geistes.“ (Eth. V, 36.) Es ist dies ein Standpunkt, der Zeugnis ablegt von dem tief religiösen Gemüte des Philosophen, der sich, obgleich er auch den Christen als der „gottloseste Attheist galt, der jemals gelebt habe“, doch durch die Flut alles Hasses, der sich auf ihn entlud nicht beirren liess, sondern die Grösse und Hoheit seiner Seele in seinem Leben herrlich bekundet hat. Er kannte nicht den Hass der Juden gegen die Christen, sondern als der wahre Nathan seines Volkes fühlte er sich eins mit allen, die neben ihm auf Erden wandelten. — Denn „Gott ist aller Völker Gott und allen in gleicher Weise gnädig“ (Theol.-pol. Tr. S. 93). — Und ist es auch eine unbestrittene Tatsache, dass im System Sp.'s die Mystik stark hervortritt, und dass der Gedanke, absolut in Gott durch die Erkenntnis aufzugehen, auf wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch erheben kann, so steht doch andrerseits ausser allem Zweifel, dass Sp. in grossartiger Weise eine Eigentümlichkeit der menschlichen Natur erkannt und optimistisch gedeutet hat, die seine Zeit so hart verdammte oder durchaus verwarf. Der Trieb glücklich zu sein ist für Sp. das Motiv alles Handelns, und dieser Trieb kann nur dann befriedigt werden, wenn sich der Mensch vollkommen in seiner Eigenart erhält. Derjenige aber, der sich die Fülle seines Wesens, so wie es ihm von der Natur auf notwendige Weise gegeben ist, rein erhält, muss immer als vollkommen bezeichnet werden, muss immer als sittlich gelten. Und aus diesem Grunde wird für Sp. Tugend und Glückseligkeit identisch, und die Sittlichkeit ist nicht in einem Streben, sondern immer nur in einer Tat zu suchen. Niemals gibt es einen guten Willen, denn jedes Wollen setzt einen Mangel voraus, und jeder Mangel ist das Wesen der Unsittlichkeit. Das Streben kennt nur die geschaffene Natur, niemals Gott selbst. Ihm, dem all-

seienden, ewigvollendeten mangelt nichts; er fasst in sich Alles, was ist und was sein wird, und nichts gibt es, was er entbehrte und deshalb erstreben müsste. Im Grunde gibt es eben nichts Gutes als nur das Absolute, und so muss alles, will es sittlich sein, sich als Teil dieses Absoluten wissen. Da dieses aber Existenz seit Ewigkeit besitzt, so wird seine Erhaltung sein oberstes Gebot sein, und deshalb ist die Selbsterhaltung die einzige sittliche Maxime, die den Wert eines absolut geltenden Gesetzes hat. Eine schrankenlose Glückseligkeit wird mit ihr erreicht werden, denn wo aller Mangel fehlt, kann nur Glück sein. — Sittlichkeit und Glückseligkeit sind stets mit einander verbunden, und deshalb muss bei allem, was der sittliche Mensch tut, in ihm ein Lustgefühl sich regen. Und hier, meinen wir, ist der Punkt, wo die Ethik eine ihrer tiefsten Wahrheiten an den Tag legt. Wer kann es leugnen, dass jedem Menschen der Drang nach Glückseligkeit innewohnt? Wer vermag sich gegen dieses sittliche Ideal Sp.'s zu wenden, wenn anders er nicht als ein Pessimist das eigentliche, innerste Wesen des Menschen selbst negiren will? Hier stimmt auch Kant mit Sp. überein, wenn er in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" sagt: „Ein Gebot, dass jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemanden das, was er schon unausbleiblich von selbst will." — Wer anders aber als der Rigorist kann behaupten, eben dieser Trieb sei das Sündige im Menschen." Nein, nichts ist natürlicher als dieses Begehren, glücklich zu sein, was aber nichts anderes heisst, als sein Selbst bejahen. Denn gäbe es dies nicht im Menschen wie in der ganzen Natur, dann fehlte auch aller Mut und alle Kraft fürs irdische Dasein. Dann wäre das Leben überhaupt wertlos, und der wäre der Weiseste, der es selbst beendete. Weltbejahung muss aber für uns Menschen die Losung sein, wollen wir nicht Feinde sein des Alls, dem wir angehören, und dem in erster Linie unser Dasein gilt. Es liegt in diesem Gedanken Sp.'s eine viel tiefere Moral als oft erkannt wird. Dem Wesen des Menschen will Sp. Geltung verschaffen, nicht gegen, sondern gemäss seiner Eigenart soll er handeln. Die ethische Lehre Sp.'s fordert vom Menschen kein Extrem: weder im völligen Versenken ins All, noch in der totalen Emanzipation des Ichs

liegt die wahre Sittlichkeit, sondern in einer Vereinigung und Ausgleichung von beiden. Der Mensch soll sich seiner Abhängigkeit von Gott voll bewusst sein, aber er soll auch den Wert der eignen Persönlichkeit klar empfinden und sich ihre Vervollkommnung als höchstes Ziel setzen.

Und ein weiterer grosser und erhabener Gedanke ist es, dass Sp. von allen Geschöpfen der Natur gelten lassen will, was er von dem Menschen aussagt. Im theol.-pol. Pr. S. 299 sagt er: „Ich erkenne keinen Unterschied an zwischen Menschen und anderen Individuen der Natur." Wie so hoch steht er in diesem Punkte über der Gemeinanschauung des Mittelalters, das den Menschen zu dem einzigen Geschöpf der Natur stempelte, das um seiner selbst willen Anrecht auf Dasein und Existenz hat. Denn erkennt auch Sp. an, dass die Einzelmodi an relativem Werte verschieden sind, so ist doch jeder von ihnen unentbehrlich und durchaus notwendig im Hinblick auf das Absolute. Die Substanz ist die Einheit aller Modi, das Fehlen eines einzigen würde ihr das Absolute und damit ihre Wesenheit nehmen.

Die Tugend und ihr Dienst, d. h. die Erkenntnis Gottes sind des Menschen Glück und seine höchste Freiheit, und keinen anderen Lohn, weder jetzt noch einst, kann es geben, als eben die Tugend selbst. Sie ist der Inhalt der hilaritas, jener reinen Freude, die kein Übermass kennt, sondern immer gut ist. (Eth. IV, 42), weil sie stets den ganzen Menschen berührt und nicht nur eine Seite. Der Mensch, der diese hilaritas kennt, wird durchaus mit sich selbst zufrieden sein, d. h. er wird sein Ich völlig im Glück wissen. „Selbstzufriedenheit kann aus der Vernunft entspringen, und nur diese aus der Vernunft entspringende Zufriedenheit ist die höchste, welche es geben kann" (Eth. IV, 52). Dem weisen, nach der Vernunft lebenden Menschen erscheint das Freisein von allen Leidenschaften, jenes vollkommene Sichhingeben an Gott, d. h. der Dienst Gottes als das Höchste. Der Dienst Gottes besteht aber in der Selbsterhaltung. Selbsterhaltung ist aber wiederum identisch mit Selbsterkenntnis, denn „wer sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugend nicht" (Eth. IV, 56). — Sp. hat durch sein eignes Leben bewiesen, dass ihm seine Lehre ein heiliges Evangelium war, denn so grossartig, wie seine Lehre ist, war auch sein eignes sittliches Ich.

Der Weg, den er zur Sittlichkeit vorschreibt, ist schwer, und er gibt sich nicht der Hoffnung hin, dass ihm viele nachfolgen werden: „omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt“ (Eth. V, 26 Anm.). Aber einer dieser wenigen ist sicher Goethe, und so möge auch hier am Schluss ein Wort von ihm stehen, das ganz das Empfinden dessen ausdrückt, der Sp. ganz in die Tiefe seiner Lehre hat folgen können:

„Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Tun,
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun.“

Ende.

Lebenslauf.

Ich, Kurt Leonhardt, wurde am 28. Juli 1880 in Döbeln geboren, wo ich seit meinem 7. Lebensjahre die 1. Bürgerschule und darauf das Königl. Realgymnasium besuchte, das ich Ostern 1900 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Im S.-S. 1900 bezog ich die Universität Leipzig, um hier Geschichte, neuere Sprachen und Philosophie zu studieren. Nach Verlauf dieses Semesters unterbrach ich mein Studium und genügte meiner militärischen Dienstpflicht vom 1. Okt. 1900 bis 30. Sept. 1901. Im W.-S. 1901 an die Landesuniversität zurückgekehrt, setzte ich mein Studium fort und bestand die Staatsprüfung für das höhere Lehramt am 1. Dezember 1905. Hierauf wurde ich vom Ministerium des öffentlichen Unterrichts zur Ableistung der Probezeit dem Königl. Realgymnasium zu Zittau und Ostern 1906 dem Gymnasium daselbst als Vikar zugewiesen, Michaelis 1906 erhielt ich Anstellung an der Realschule und dem Realgymnasium i. E. zu Meissen.

Während meiner Studienzeit hörte ich Vorlesungen und besuchte Seminare bei den Herren Professoren und Dozenten v. Bahder, Brandenburg, Brugmann, Bücher, Hasse, Heinze, Hirt, Holz, Junkmann, Köster, Kötzschke, Lamprecht, Seeliger, Sievers, Volkelt, Wachsmuth, Weigand, Wilkowski, Wülker und Wundt. — Allen den genannten Herren, insbesondere Herrn Geheimrat Heinze, der mir zu vorliegender Arbeit die Anregung gegeben und mich bei ihrer Förderung aufs wohlwollendste unterstützt hat, sage ich von dieser Stelle aus aufrichtigen Dank.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	OCT 6 1950		

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010683011

1935p4

728
2

H. L. Friess

SEP 2 2 1956

James Loth 31W55